The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

LIBRARY

Die Mystik Taulers

nebst einer

Erörterung über den Begriff der Mystik

Von

Lic. Dr. Gottlob Siebel
Pfarrer in Lausa bei Dresden

Die
Mystik Taulers

nebst einer

Erörterung über den Begriff der Mystik

Von

Lic. Dr. Gottlob Siedel
Pfarrer in Lausa bei Dresden

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1911

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 3 1 1931

968

Seinem lieben Freunde

Herrn P. Gustav Lohmann

theol. Lehrer am Missionshaus zu Leipzig

Inhalt.

Einleitung 1

I. Der Lehrgrund der Mystik Taulers.

1. Die Zentrallehre von der visio essentiae Dei . . 15
2. Die der visio dienende Erkenntnistheorie . . . 22
3. Die Beziehungen des schauenden Menschen zur Trinität 31
4. Von der Liebe und dem freien Willen 44
5. Vom Seelengrund, Gemüt, Fünklein der Seele . 51
6. Das Ziel der Mystik 65
7. Taulers Stellung zu Christologie und Sakrament 77

II. Die Mystik Taulers in der Praxis.

8. Wie kommt der Mystiker zum Durchbruch? . . . 83
9. Wie ist der persönliche Seelenzustand des Mystikers im Durchbruch? 108
10. Was gewinnt der Mystiker mit dem Durchbruch? 115
11. Tauler und seine Kirche 119

Schluß.

12. Der Begriff der Mystik . . . . . 123—130

BQ
6812
.S57

Einleitung.

Nur wenige Jahre trennen uns noch von der 400 jährigen Jubelfeier der Reformation. Der Proteſtantismus wird dazu gewiß, ſeiner alten Gepflogenheit folgend, manche der Aufgaben in Bearbeitung nehmen, die jene großen Tage in ſo reichlicher Weiſe geſtellt haben. Auch die vorliegenden Blätter ſollen dieſem Zweck dienen, indem ſie einer Frage aus dem Bereich der chriſtlichen Myſtik näher treten.

Auf dieſem Gebiet zu forſchen, iſt geradezu ein Gebot der Gegenwart. Meinen doch viele, die religiöſe Not der Modernen nur mit Myſtik überwinden zu können. Fragt man aber, was Myſtik ſei, ſo hebt die Verlegenheit an. S. M. Deutſch erklärt[1]: „Der Begriff der Myſtik hat mit mehreren anderen Begriffen, die ſich auf Erſcheinungen des Seelenlebens beziehen, das gemein, daß er einer genauen Definition widerſtrebt". Auch E. Lehmann weicht feſter, runder Erklärung aus, indem er ſagt: „Was iſt Myſtik? Oder beſſer: was iſt ein Myſtiker? Denn leichter iſt der Mann zu beſchreiben, als die Sache ſelbſt"[2]. Etwas ausführlicher iſt Paul Mehlhorn[3], aber auch er bietet ſchließlich nur myſtiſche Aus-

[1] Realenc. f. prot. Th. u. K. 3. Aufl., Bd. 19, S. 631, Artikel: Myſtiſche Theologie. — [2] Myſtik in Heidentum und Chriſtentum (Aus Natur- und Geiſteswelt, Bd. 217), S. 2. — [3] Die Blütezeit der deutſchen Myſtik (Religionsgeſchichtl. Volksb., 4. Reihe, 6. Heft), S. 1 f.

drücke, ohne sie zu erläutern. Das ist bisher bei allen, z. B. bei Preger[1] und Karl Schmidt[2] so gewesen. Weiter kam A. Ritschl mit seiner von Max Reischle[3] ausführlich bearbeiteten These: „Mystik ist — zunächst die durch den areopagitischen Gottesbegriff geleitete Andacht, in welcher die Überschreitung aller Vermittlungen bis zum Aufgehen des bestimmten Bewußtseins in das unterschiedslose Wesen Gottes, als etwas schon in der irdischen Gegenwart Erreichbares erstrebt wird"[4]. Diese Erklärung hat insofern Wert, als sie das Auge des Forschers auf die Geschichte richtet; sie selbst aber ist gewissermaßen geschichtlich stecken geblieben. Die Frage erhebt sich doch sofort, ob gerade der areopagitische Gottesbegriff das Zentrale an der mystischen Andacht war und inwiefern er selbst mystisch gewesen ist. Den modernen mystischen Bestrebungen gegenüber ist denn die Ritschlsche Definition auch nur sehr teilweise zu gebrauchen. Sollte nun aber ein genauer auch in die philosophisch-theologischen Besonderheiten eines der klassischen Mystiker eindringendes Arbeiten nicht der Hoffnung leben dürfen, einen bestimmteren Begriff der Mystik zu erhalten, der sich dann auch im allgemeinen Betrieb der Wissenschaft leicht handhaben ließe? Wir werden am Schluß auf diese Angelegenheit zurückkommen.

Ferner ist Luthers Stellung zur Mystik zu klären. Ist wirklich, wie noch neuerdings W. Windelband meint[5], die Reformation eine Tochter der Mystik? Hat diese den Boden der Kirche unterwühlt und die Gedanken in der Stille ge-

---

[1] Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Leipzig, Dörffling u. Franke, 1893, 3 Bde. Tauler ist im 3. Bd. behandelt. — [2] Johannes Tauler von Straßburg, Hamburg 1841. — [3] Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, Freiburg i. B. — 1886, S. 6. — [4] Aus: Rechtfertigung u. Versöhnung, 1. Aufl., I 113. — [5] Die Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl. 1904, I 32.

ſchürt, die ſpäter als mächtige Flammen emporſchlugen? Wer Antwort will auf alle ſolche Fragen, muß ſich vorerſt der ernſten Aufgabe zuwenden, die Myſtik ſelbſt zu klären. Wie, iſt das noch nicht geſchehen? Nicht, auch nachdem die alte deutſche Myſtik vielfach bei der Geburt einer neuen religiöſen Richtung in Deutſchland Patenſtelle vertreten hat? So in den Tagen der Reformation, beim Hervortreten des Pietismus und des Neupietismus am Anfang des vorigen Jahrhunderts? Die Antwort muß leider Nein heißen. Man betrachtete die alten Traktate als geſinnungsverwandt, um deren Theologie aber trug niemand viel Sorge. Nur wenn „Schwärmer" ſich auch auf die Myſtiker beriefen, pflegte man nachzudenken, ſich eines gewiſſen Abſtandes bewußt zu werden und abzulehnen So iſt bekannt, daß Calvin[1] die „Deutſche Theologie", die Luther einſt in den Himmel erhoben hatte, um ihres Überſetzers ins Lateiniſche willen, Sebaſtian Caſtalio, refüſierte. Erſt die Mitte des vorigen Jahrhunderts brachte einige verdienſtvolle Bearbeitungen der Myſtik, unter denen die ſchon genannte „Geſchichte der deutſchen Myſtik im Mittelalter" von Preger obenan ſteht. Freilich hat ſich dieſelbe, leider mit Recht, von P. Denifle den Vorwurf machen laſſen müſſen[2], daß ſie ſich in den Texterklärungen viel zu wenig um die Scholaſtik kümmere und daher nicht richtig interpretiere. Das iſt aber doch ſo ſehr nötig. Ja, es erſcheint dringend erforderlich, daß auch die philoſophiſchen Einflüſſe, die zur Ausbildung z. B. der Lehre vom Seelengrund und anderer myſtiſcher Ausdrücke geführt haben, genau nachgewieſen werden[3]. Gerade jetzt. Begegnen wir doch einer im Fach der Myſtik ſehr fleißigen Richtung, die

---

[1] Lettres de Jean Calvin, publ. par J. Bonnet, II 259. — [2] In den Hiſt.-polit. Blättern 1875, Bd. I. — [3] So findet auch Reiſchle, a. a. O. S. 16, Anm. 2.

diese Theologie als die germanische par excellence preist[1]! Es kann uns Protestanten nicht gleichgültig sein, ob wir etwa Anlaß haben, dem Dichter des „Ein feste Burg ist unser Gott" den Rücken zu kehren und die geistige Blüte unseres Vaterlandes in jenen stillen Klosterzellen zu suchen, in denen das Schweigen des Mystikers herrschte. Die Entscheidung hierüber kann aber auch nur dann gefällt werden, wenn wir erst ganz klar sehen.

Um nun ganz unbeeinflußt urteilen zu können, werden diese Blätter Luthern völlig aus dem Spiele lassen. Für einen Vergleich mit ihm präparieren sie nur die eine Seite, nämlich die Theologie eines der klassischen deutschen Mystiker: mögen die Lutherforscher dann von der andern Seite das Ihre tun. Das ist besser so, denn nichts hat die Aufklärung über die deutsche Mystik so sehr aufgehalten und verwirrt, als die völlig ungeeignete Orientierung an Luther. Wer Mystik bearbeiten will, dürfte zurzeit überhaupt gut tun, alle geistreichen Kombinationen, deren wir übergenug besitzen, dahinten zu lassen und schlichte dogmenhistorische Arbeit zu leisten. In diesem Sinne soll hier der Versuch gemacht werden, eine Mystik Taulers zu schreiben.

Als Text benutzen wir die Frankfurter Ausgabe von 1826, die trotz vieler Mängel derzeit beste, und zitieren nach ihren drei Bänden und Seiten. Aber auch hier beschränken wir uns nur auf die mitgeteilten Predigten der alten Leipziger Ausgabe von 1498, welche uns in 80 Stücken anerkanntes Taulersches Gut bieten[2]. Der Anerkennung der Echtheit

[1] H. Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Ein deutsch Theologia. Jena, Diederichs 1907, Einleitung I. — [2] Vgl. Denifle, Taulers Bekehrung. Die Predigten 2, 5, 8, 9 dieser Ausgabe sind von Eckart und finden sich bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker, 2. Bd., unter des Meisters Predigten.

dieser Predigten durch Denifle können wir uns nach Bearbeitung der Theologie Taulers nur anschließen. Es ist durchaus ein Geist, der hier herrscht, während man beinahe sämtlichen anderen Sermonen der späteren Ausgaben kritisch gegenüberstehen dürfte. Sehr viele kennzeichnet ja auch die Frankfurter Ausgabe als fremde Zutat.

Weshalb nun wählen wir gerade Tauler?

Man könnte vielleicht besser Seuse empfehlen, weil da die Textausgaben modernen Anforderungen genügen. Aber mit Seuse hat nun einmal der Protestantismus nichts zu tun gehabt, die Erhellung der Taulerschen Mystik ist für uns wegen ihrer vielfachen Berührung mit evangelischer Theologie wertvoller. Vielleicht müßte aber erst Eckart erforscht werden? Ist doch Tauler ein Schüler Eckarts? Nun, von diesem Schülertum weiß die wirkliche Geschichte nichts. Damit, daß Eckart einmal erwähnt wird, und zwar neben anderen[1], ist doch noch nicht viel gewonnen. Tauler und Eckart waren aber beide unzweifelhaft Schüler des großen Aquinaten; man darf sich daher, auch wenn die Eckartforschung noch versagt, doch Erfolg versprechen, *wenn man nur Tauler gewissenhaft an Thomas von Aquin orientiert.* Vielleicht springt dabei auch für die künftige Eckartforschung etwas heraus.

Thomas und Tauler gehören in der Tat viel enger zusammen, als man bisher angenommen hat. So findet sich eine Reihe von den Mystikern viel gebrauchter Termini auch bei Thomas. Nennen wir nur zwei. Tauler[2] und die Theologia deutsch[3] bevorzugen die Einteilung in „anhebende, zunehmende und vollkommene Menschen". Genau so Thomas II II 24, 9 c: „distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfec-

[1] II 256. — [2] I 161, II 392. 421, III 85. 90. — [3] Kap. 14.

torum, nur bereichert derselbe unsere Kenntnis dadurch, daß er diesen bekannten ordo auf Augustin[1] zurückführt. Immer kehrt bei Tauler der Ausspruch wieder: „Das Gebet ist nichts anderes, denn ein Aufgang des Gemütes in Gott“[2]. Auch diese gern gebrauchte Stelle hat Thomas II II 83, 1 ad 2, schreibt sie aber genauer dem Johannes Damascenus und nicht, wie Tauler, dem Augustin und Anselm zu.

Sind dies wenn auch nicht uninteressante Kleinigkeiten, so ergibt eine genauere Betrachtung der Thomaszitate bei Tauler noch mehr. Neunmal findet sich Thomas zitiert[3]. An sich wäre das nun nichts besonderes, Augustin kommt nach mittelalterlicher Tradition viel öfter an die Reihe. Aber bei ihm half auch die Glossa ordinaria oder irgendeine Catene anders aus. Auch von den Thomasstellen sind einige recht allgemein gehalten, so die von der Erbsünde[4], von der Gabe Christi[5], von der Messe[6], von der Armut[7]. Als bekannter Ordenslehrer wird jedoch Thomas bezeichnet, wenn es heißt[8]: „Höre St. Thomas, willst du hierüber[9] mehr wissen“. Eingehendere Bekanntschaft mit dem großen Scholastiker setzt aber folgende Stelle[10] voraus: „Hiervon spricht St. Thomas: Daß großen, auswendigen Werken, wie groß sie immer seien, sofern sie Werke sind, nichts antwortet, denn zufallender Lohn; aber in der Kehre des Geistes inwendig zu Gottes Geiste, aus dem Grunde, ohne allen Zufall, wo der Mensch Gott sucht, bloß und lauter über alle Werke, und über alle Gedanken oder Vernunft, das ist eine rechte wesentliche Kehre, und dieser muß allewege wesentlicher Lohn antworten, und Gott mit sich selber“.

---

[1] Super 1 Canon. Ioan. tract. 5, post med. — [2] z. B. I 142, II 46 usw. — [3] II 128. 141. 174. 201. 202. 216. 312, III 65. 153. — [4] II 128. — [5] II 202 und 203. — [6] II 216. — [7] III 153. — [8] II 141. — [9] Vgl. das Büchlein „Von der Vollkommenheit“. — [10] III 65.

Man wird nicht erwarten dürfen, dies Zitat dem genauen Wortlaut nach mit Thomas belegen zu können. Dazu zitiert Tauler als Prediger viel zu individuell und flüchtig. Er überſetzt gern die Gedanken anderer mit ſeinen Ausdrücken. Dies bedacht, hat man die Thomasſtelle vor ſich: Respondeo discendum, quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiae; et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quae quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis .... Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato[1]. Hier iſt die bekannte Lehre von der Parallelwirkung Gottes und des Menſchen ausgeſprochen[2], auf welcher, wie man an vielen Stellen[3] erſehen kann, die Myſtik Taulers ebenſo feſtſteht, wie die Scholaſtik des Aquinaten. Endlich aber ſetzt ſich Tauler an zwei Stellen[4] mit Thomas in betreff der Lehre vom Ebenbild Gottes im Menſchen ernſtlich auseinander, wie dies ſonſt in ſeinen Predigten kaum geſchieht. Da wir uns ſpäter eingehend mit dieſer Differenz zu befaſſen haben werden, ſo mag hier der Hinweis auf die Stellen genügen. Man ſieht alſo, daß Taulers Predigten mit Intereſſe von Thomas reden, ſich mit ihm zuweilen eingehend beſchäftigen und ſich, die Terminologie angeſehen, eines Handwerkszeuges bedienen, das ſeinen Urſprung nicht verleugnen

[1] I 95, 4 c. — [2] Anders benannt die Lehre vom meritum de condigno. — [3] So z. B. II 19 „zufallender Lohn“; II 167 „da einem jeglichen ein adeliches, göttliches Leben antwortet“; II 50 „demſelbigen Tod antwortet ewiges Leben“. — [4] II 174 mit Namen und II 362 nur mit Hervorhebung des ſpringenden Punktes „nicht in der Wirklichkeit, ſondern ... in der Weſentlichkeit“.

kann. Verständlich ist das. Papst und Orden waren ja damals lebhaft um Thomas bemüht[1]. 1318 begann sein Mirakelprozeß als Vorläufer der Heiligsprechung, am 18. Juli 1323 kam es zum Akte der förmlichen Sanktifikation[2]. Dazu war die Lehre des Aquinaten besonders nach dem Kapitel zu Paris 1286[3] Ordensdoktrin, deren Geltung sich später so verschärfte, „daß jedes Ordensmitglied die Verpflichtung übernimmt, schlechterdings bei der Lehre des heiligen Thomas zu bleiben"[4]. Zu Taulers Zeit wird zwar diese Ausschließlichkeit noch kaum erreicht worden sein, aber es ist doch anzunehmen, daß durch die 1329[5] erfolgte Verurteilung Meister Eckarts, welche fast gleichzeitig mit der Erhebung des Aquinaten erfolgte, der Thomismus wesentlich verstärkt worden ist. Doch genug hiervon an dieser Stelle; die weitere Untersuchung wird noch viel ausgebreiteteres Material für die Gedankenverwandtschaft Taulers mit Thomas beibringen. Hier sollte nur an der Hand der wirklichen Zitate der Weg empfohlen werden, den wir gehen wollen.

Selbstverständlich dürfen wir dabei auch nicht den Schein verbreiten, als glaubten wir, daß zwischen Thomas und Tauler einfach nichts stünde. Die Spuren der Entwicklung werden wir ja sehen und die dazwischen liegenden Weiterbildner vermissen. Es ist aber bei Tauler gar nicht so sehr ein wissentschaftlicher Fortschritt zu erwarten, als vielmehr ein religiöser. Einmal haben wir von ihm Predigten vor uns, keine Quästionen und Artikel. Dann aber zeigt sich Tauler selbst durchaus nicht als wissenschaftlich besonders interessierter Mann. Willig beugt er sich[6] seinem Ordensapostel St. Thomas, indem er sein Wort anführt: „Niemand soll

---

[1] K. Werner, Der heilige Thomas von Aquin I S. 853. — [2] Ebd. S. 854. — [3] Ebd. S. 860. — [4] Ebd. S. 860. — [5] Vgl. Preger, Gesch d. d. Mystik I S. 478. — [6] II 173.

darüber greifen, was die Lehrer sprechen, die es mit dem Leben erfolgt haben". Die Theologie der Trinität befiehlt er „den großen Prälaten und Gelehrten, die müssen doch etwas Rede davon haben"[1]. An anderer Stelle erwähnt Tauler eine nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Frömmigkeit wichtige Frage: „Lieben Kinder, die großen Doktoren und Lesemeister disputieren, ob Bekenntnis mehr und edler sei, oder Liebe"[2]. Das war im Grunde die Differenz zwischen Dominikanern und Franziskanern, Thomisten und Skotisten. Obgleich nun Tauler auch hier, wie wir später sehen werden, gut dominikanisch denkt, so weicht er doch einer Beantwortung aus: „Doch wollen wir hier von den Lesemeistern nichts sagen". Ähnlich verfährt er in einer anderen Predigt[3], wo er wieder hervorhebt: „Über diese Liebe haben viele Meister großen Streit, ob die Erkenntnis höher sei oder die Liebe, das lassen wir nun liegen". Dann lobt er die Liebe als die verdienstlichere, gibt aber zu:[4] „Die lautere Liebe kommt von der Erkenntnis der Wahrheit". So benutzt Tauler seine Ordenswissenschaft, verrät aber nirgends die Absicht, sie zu fördern. Weicht er aber einmal ab, wie in seiner Differenz mit St. Thomas[5], so tut er das nicht von sich, sondern es „sprechen andere Meister".

Bequemer wäre es nun zweifellos, wenn der Erhebung einer Lehre, die wir uns hier vorgenommen haben, etwas anderes zugrunde läge, als deutsche Predigten des Mittelalters. Dieselben theologisch restlos analysieren zu können, dürfte kaum zu hoffen sein, schon deshalb nicht, weil der deutsche Ausdruck in jener Zeit noch ungewandt und schillernd ist. Auch die Zitate sind meistens nur andeutungsweise gegeben. Wenn Denifle von Eckart sagt: „Es ist vergebliche Mühe, den größten Teil der Zitate Eckarts belegen

[1] II 173. — [2] II 351. — [3] II 358. — [4] II 359. — [5] II 174.

zu wollen, Eckart ist im Deutschen zu flüchtig“[1], so trifft dies auch für Tauler zu. Freilich ist ein dogmatisches Durchsehen bei mittelalterlichen Predigten leichter als bei modernen.

Nur ein weniges noch von Taulers Leben. Sein Grabstein[2] bekundet als Todestag den 16. Juni 1361. Da diese Platte früher im Dominikanerkloster zu Straßburg lag, so wird Tauler auch dort gestorben sein. Bestimmt lebte er von 1339 bis 1346 in Basel[3]. Ferner folgert Preger mit Recht[4], daß sich Tauler um 1357 längere Zeit in Cöln aufgehalten habe. Die Predigten nennen auch Cöln ausdrücklich[5]. Wenn aber an anderer Stelle[6] gesagt ist: „Die da in dem Dom zimmern, in dem Münster“, so scheint das auf Straßburg zu weisen, wie auch die andere Wendung in derselben Predigt[7]: „Nun geschieht unterweilen, daß einer Gemeine schweres Gebot aufgelegt wird“. Letztere Bemerkung ist als Erinnerung an die Straßburger Interdiktszeiten wohl verständlich. Auch dies, daß manche Predigten nur vor „Schwestern“[8], andere vor „Brüdern und Schwestern“[9] gehalten sind, läßt auf verschiedene Kanzeln schließen. So mag wohl im allgemeinen Pregers Vermutung richtig sein, daß die von uns zu behandelnden Predigten in den fünfziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts in Cöln und Straßburg gehalten wurden. Bis dahin hatte Tauler äußerlich und innerlich viel durchgemacht. Die Straßburger Interdiktswirren berührten ihn natürlich, beschäftigen ihn aber in seinen Predigten gar nicht. Ein Zeichen dafür, daß diese in engem, abgeschlossenem Kreise gehalten wurden.

---

[1] Archiv für Lit. u. Kirch.-G. d. M. A. II 423. — [2] Das Bild desselben führt Dr. Carl Schmidt als Titelbild. Erklärung daselbst S. 63. — [3] Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg und Tübingen 1882, Brief XXXII und LVII und Anmerkungen dazu. — [4] Gesch. d. d. Mystik III S. 69. — [5] II 208. — [6] II 264. — [7] II 263. — [8] I 268, II 370. — [9] II 333.

In all den Reden ist denn auch keine Spur von mittelalterlicher Volkspredigt, überall spürt man den Hauch des Klosters. Ja, die Eigenart des Taulerschen Kreises war so groß, daß die Gegner sagten: „Dies pflegen wir nicht, dies ist eine neue Weise, von den neuen Geistern“[1]. Unterweilen mochten auch die Schwestern den Vorwurf hören: „Es ist eine Beghine“[2]. Damit stimmt ganz gut der Christine Ebner Wort[3], Tauler und Heinrich von Nördlingen hätten das Erdreich angezündet mit ihren feurigen Zungen. Solche Überschwenglichkeiten sind in kleinen, besonders gerichteten Kreisen gar nichts Auffälliges. Von den vielen Vermutungen, die nun Preger an das Meisterbuch knüpft, fallen nach dem erbrachten Beweis der Unechtheit dieser Schrift[4] die allermeisten dahin. Unangefochten aber wird die wirkliche Bekehrung Taulers bleiben müssen. Das ist bei einem Theologen des „Durchbruchs“ schon gar nicht anders möglich. Irgendetwas ist geschehen, das für Taulern eine tiefe Wendung im Leben heraufbrachte, und zwar in seinem 40. Lebensjahr. Die vielfachen, eigentümlichen Hervorhebungen der Zahl 40 sind sonst kaum zu erklären. Öfter bleiben die Leute bei Tauler 40 Jahre „in einem falschen Schein“ usw.[5]. Am verständlichsten redet Tauler hierüber in der 2. Predigt an Himmelfahrt: „Der Mensch tue, was er tue, und lege es an, wie er wolle, er kommt nimmer zu wahrem Frieden, noch wird er ein wesentlicher, himmlischer Mensch, es sei denn, daß er an seine vierzig Jahre komme. Es hängt so manche Fessel an dem Menschen, und die Natur treibt ihn, nun her, nun hin, nun dar, und ist mancherlei, wo die Natur oft regieret, da man wähnet, daß es zumal Gott sei, und

---

[1] II 327. — [2] II 95. — [3] Preger III S. 104. — [4] Denifle, Taulers Bekehrung, Straßburg, Trübner 1879. — [5] II 205, I 255. 265. 59—60, II 240. 275. 326. 436, III 65.

der Mensch kann nicht zu wahrem göttlichen Frieden kommen, noch zumal himmlisch werden, vor der Zeit. Darnach soll der Mensch 10 Jahre beiten, ehe ihm der Tröster, der heilige Geist, werde, der alle Dinge lehrt, wie die Jünger 10 Tage beiten mußten, nachdem alle Bereitung Lebens und Leidens, und alle Dinge von ihnen gelassen waren . . . Sie waren also eingeschlossen, versammelt und vereiniget, und beitend. Also muß der Mensch auch tun, nachdem er in eine Festigkeit, an seine 40 Jahre, gekommen ist, himmlisch und göttlich geworden, und die Natur in etlicher Maße überkommen (transformiert) ist. Nach dem gehören 10 Jahre dazu, daß der Mensch zu seinen 50 Jahren gekommen sei, ehe ihm denn der heilige Geist werde . . . In diesen 10 Jahren, so der Mensch in ein göttliches Leben gekommen, und die Natur überwunden ist, soll er eine Einkehr und ein Einsenken haben, ein Einschmelzen in das lautere, göttliche, einfältige Gut, da das edle, inwendige Fünklein ist . . ."[1]. Dieser persönlich gefärbte Ausspruch, verbunden mit der Bemerkung eigentümlicher Vorliebe für die Zahl 40, läßt wohl begründet vermuten, daß das 40. Lebensjahr für Tauler eine Wendung brachte. Der „Durchbruch" wird gekommen sein, mit ihm aber „Süßigkeit" und „Qual". Wir werden später sehen, wie ergreifend Tauler dieses Stadium beschreibt. In ihm scheinen 10 Jahre vergangen zu sein, bis sich Taulers Leben „einschmolz" in das Eine und so der Friede abgeklärter Anschauung über ihn kam. Ein solches Bild entspricht durchaus der eigentümlichen Gestaltung Taulerscher Gedanken.

Ist nun aber unsere Auffassung richtig, so muß Tauler seinen „Durchbruch" doch wohl schon 1339 erlebt haben, denn wir finden ihn da bereits in Verkehr mit sog. Gottesfreunden. Vielleicht schiebt sich also seine Geburtszahl auf diese Weise

[1] II 103.

über 1300 zurück. Das ist jedoch nicht wichtig. Viel bedeutsamer dürfte die Beantwortung der Frage sein, wie Tauler innerlich vor seinem „Durchbruch“ gestanden hat. Ist es nicht ein Stück Selbstbekenntnis, wenn er gerade in den mit der Zahl 40 verbundenen Stellen meist von Leuten redet, die „in ihrem Gutdünken“, „in ihren eigenen Aufsätzen“ geblieben sind? Klingt es nicht wie eigne Lebenserfahrung, wenn Tauler bedauernd ausruft, „daß der Menschen viele sind, die an dem Gut 40 Jahre arm gewesen und dieses edlen Grundes nie ein Tröpflein empfunden“[1], und mehr darauf halten, „daß sie härenes Hemd und Halsband getragen, und gefastet, gewachet und gebetet haben, und 40 Jahre ein armer Mensch gewesen seien?“[2] Ist das aber richtig, so war Tauler zuerst ein Mönch, wie andere. Dann kann man ihn aber auch durchaus nicht als einen besonderen Schüler Meister Eckarts ansprechen. Er stand dessen Gedankengängen anfangs wohl fremd gegenüber. Auch wird kaum Meister Eckart, sondern die Richtung der Gottesfreunde ihm den inneren Anstoß zur Wandlung gegeben haben, eine Behauptung, welche auch durch die später zu machende Wahrnehmung gestützt wird, daß Taulers Gedanken viel mehr Zeitgut als Theologie waren. Erwähnt wird Eckart nur einmal[3], und zwar mit anderen Meistern[4]. Endlich steht fest, daß Tauler dem Straßburger Dominikanerkonvent angehörte und daselbst Prediger, Beichtiger und Lehrer gewesen ist. Magister war er nie[5]. Hinzufügen könnten wir noch, daß Eckart 1314 in Straßburg weilte, der Mystiker Johann Sterngasser 1317—24 als Lektor im Straßburger Dominikanerkloster dozierte. Zeit- und Altersgenossen

---

[1] I 265. — [2] I 59. — [3] III 356. — [4] Die Stelle vom „lieblichen Meister“, die Preger III S. 96 anführt, ist doch zu unsicher. — [5] Denifle, Taulers Bekehrung, S. 5 ff.

waren Johannes von Dambach und Egenolf von Ehenheim[1].

Begnügen wir uns mit diesen wenigen, aber einigermaßen sicheren Daten. Die nun vorzunehmende Arbeit teilen wir wohl am einfachsten so, daß in einem ersten Teil der Lehrgrund der Taulerschen Mystik aufgesucht wird, während ein zweiter Teil die praktische Gestaltung der mystischen Frömmigkeit darzustellen versucht. Zum Schluß wird dann der Versuch unternommen werden dürfen, auf Grund des gewonnenen Materials und unter Vergleichung mit anderem, ähnlichen die Frage nach dem Wesen der Mystik selbst zu beantworten.

---

[1] Ferdinand Kohrs, Realenc. f. prot. Th. u. K. 3. Aufl., Bd. 19, S. 452.

I. Teil.

Der Lehrgrund.

1. Die Zentrallehre von der visio essentiae Dei.

In seinen gelehrten Aufsätzen über Eckart[1] wirft Denifle gegen Ende die Frage auf: „Worin zeigt sich denn zunächst der Charakter der Erzeugnisse der deutschen Mystiker?" Er antwortet: „In der Spekulation über das Wesen Gottes, über die Trinität, die göttlichen Ideen, über das Verbum divinum, über das Verhältnis der Welt zu Gott, über das menschliche Erkennen sowohl in sich betrachtet als in seiner Beziehung zu Gott. Darauf bauten sich dann die Lehren vom Seelengrund, von der Gottesgeburt im Gerechten usw. Hierin liegt das Spezifische der deutschen Mystik gegenüber der deutschen Predigt der vorhergehenden Epoche". Wenn man diese lange, sogar mit einem usw. versehene Definition durchliest, hat man nicht gerade den Eindruck, eine Antwort erhalten zu haben. Jedenfalls fragt man dringend nach dem eigentlich Spezifischen dieser vielen Spezifika. Andere Empfindungen löst der Anfang der Pregerschen[2] Aufsätze über Taulers Lehre aus. Preger sagt dort: „Bei der Dar-

[1] Arch. f. Lit. u. K.-G. d. M. A., Bd. II, S. 526. — [2] Gesch. d. d. Mystik III S. 144.

stellung der Tauleriſchen Lehre würde es keinen weſentlichen Unterſchied machen, ob wir ſeine Lehre von der Seele oder von Gott zum Ausgangspunkt nehmen, da man weder von Tauler noch von einem anderen Myſtiker die Entwicklung der einen Lehre aus der anderen geſchichtlich nachweiſen kann". Darnach befänden wir uns alſo in der Lage jener höheren Töchter, welche die Zahlen der deutſchen Kaiſer nach vorwärts und rückwärts aufzuſagen pflegten, mit anderen Worten: wir wären zu völliger Syſtemloſigkeit verurteilt.

Woher kommt dieſe für wiſſenſchaftlich denkende Menſchen unerträgliche Lage? Wie in aller Welt iſt es möglich, daß ſo umfaſſend arbeitende Gelehrte kein einfacheres Reſultat erzielten? Es will uns bedünken, als ob es auch hier ſo gegangen iſt, wie an manch anderem Punkt der Forſchung: man hat viel zu viel auf einmal gewollt. So behandelt Denifle eigentlich Eckarts Pantheismus, aber nicht ſeine Myſtik; auch Preger geht viel mehr theologiſchen, als wirklich myſtiſchen Spuren nach. Durch dieſe Vermiſchung von Philoſophie, Scholaſtik und eigentlicher Myſtik mußte ein ſolches Durcheinander entſtehen. Aber wie denn? Bedingen ſich Myſtik und Philoſophie wirklich ſo ſehr? Gab es doch Myſtiker, die keine Pantheiſten, und Pantheiſten, die keine Myſtiker waren! Oder was geht es uns, wenn wir nach Eckarts Myſtik fragen, an, ob der Meiſter ein guter oder ſchlechter Scholaſtiker war, ob er da oder dort philoſophiſch mehr oder minder bedeutend geweſen, als andere Lehrer? Wichtig iſt uns zu allererſt, an welche etwa vorhandene Lehre er ſeine Myſtik angelehnt und wie er ſie ausgebaut hat; von da aus kann man ſich dann gern umſehen, inwiefern die Sondergeſtaltung der myſtiſchen Zentrallehre auch auf die andern abfärben mußte. Die Myſtik, Theologie

und Philosophie eines Mannes zugleich darzustellen ist daher ein Unternehmen, von dem man in Zukunft absehen sollte. Wir schreiben denn auch hier keine Theologie, keine Philosophie, sondern eine Mystik Taulers.

Wie soll man das aber anfangen, wenn man nicht recht weiß, was Mystik eigentlich ist? Nun, so ganz verraten und verkauft sind wir doch nicht. Im allgemeinen dürfte es wohl Zustimmung erfahren, wenn wir überall da Mystik erkennen, wo von dem „Gott in uns" die Rede ist. Im besonderen aber werden wir dort in erster Linie zu untersuchen haben, wo dieses „Gott in uns" am vollendetsten zur Darstellung kommt. Hat das Mittelalter eine solche Lehre? Sie braucht ja noch gar nicht mystisch benutzt worden zu sein, sie kann vielleicht lediglich letzte, philosophisch-theologische Konsequenz bilden! In diesen Regionen wäre auf jeden Fall nachzusehen, denn die Schwärme ekstatischer Frömmigkeit hängen sich immer an den letzten höchsten Ast, der am Baume der Theologie in den Himmel ragt. Auch nach anderer Hinsicht müßte es auffallen, wenn in einer Periode, die den Bund von Theologie und Philosophie, allerdings auf Zeit, vollzog, mithin äußerste Ordnung in ihre Gedanken brachte — wenn in solchen Tagen eine so wichtige Erscheinung, wie die der Mystik, zusammenhanglos dastände. Doch sei einem Mißverständnis gewehrt! Wir wollen bei solchem Verfahren Mystik nicht aus der Philosophie ableiten. Die Tiefgründige geht immer ihre eigenen Wege. Wir haben Philosophie mit und ohne Mystik. Aber die Mystik an und für sich ist stumm. Das „medium silentium" ist einer ihrer Haupttexte. Die jeweilige Philosophie aber, deren sich gewöhnlich die Mystiker bemächtigt haben, verleiht ihnen die Sprache, und hier wieder besonders die höchsten Lehren. So sehr also allgemeine philosophische Erörterungen verwirren, so nötig ist es,

das spröde Gestein an besonders hoch gelegenen Stellen zu beklopfen, ob sie etwa nach Mystik klingen.

Den mystischen Ton des „Gott in uns" geben nun keine mittelalterlichen Quästionen in der Stärke wieder, wie diejenigen, welche von der visio essentiae Dei, der Lehre von der seligen Anschauung oder, modern ausgedrückt, der Erkenntnis des göttlichen Wesens handeln. Die hier einschlägigen Fragen finden sich bei Thomas I 12[1] abgehandelt, einem Abschnitt, dem jeder, der sich mit religiöser Mystik des M. A. beschäftigen will, die ernsteste Aufmerksamkeit schuldig ist.

Aus den verschiedenen contra der einzelnen Artikel unserer Quästion erfahren wir nun zunächst, daß Augustin wesentlichen Anteil an der Prägung dieser Lehre hatte. Das mag wohl sein. Diesem scharfen Denker lag nicht bloß der christliche Himmel der Gottesnähe, sondern auch der griechische der höchsten Steigerung des Intellekts. So finden wir ihn denn bemüht, das Wort „Gott schauen" intellektuell aufzubiegen und an Stelle des videre ein videre mente zu setzen[2]. Solchen Gedanken ist die Schrift de videndo Deo gewidmet, die in cap. 5 den im M. A. so unendlich oft wiederholten Schriftbeweis enthält.

Thomas von Aquin war gleicher Richtung, wie Augustin, und so erklärt er denn die höchste Gotteserkenntnis für die höchste Seligkeit. Zugleich aber führt er aus, daß diese Erkenntnis bis in die allerhöchste Offenbarung Gottes, seine essentia vordringen müsse. Der philosophisch fundierte Grundsatz lautet also: Cum ultima hominis beatitudo in

[1] Bei Angabe einfacher Zahlen ist immer die Summa theologica gemeint. — [2] Porro si scire non incongruenter dicimur etiam illud, quod certissimum credimus, hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibilibus nostris, videre mente dicamur. De videndo Deo cap. 3.

altissima eius operatione consistat, quae est clara divinae essentiae visio per intellectum, constat intellectum Deum posse videre per essentiam[1].

Was sagt Tauler dazu? Lesen wir nach, so finden wir folgende Stellen. An Epiphanien predigt er: „Auf gleiche Weise soll ein jeglicher andächtiger Mensch auch tun. Er soll sich nicht in das edle Land der Beschauung legen, er mag wohl eine Weile dahin gehen, aber er soll wieder fliehen, dieweil er nicht vollkommen gewachsen, und noch jung und ungeübt, und unvollkommen ist. Wenn aber nun der Mensch vollkommen geworden ist, und ein starker, vollkommener, männlicher Mensch wird, so soll er dann in das Land Juda kommen, denn Juda ist soviel als eine Erkennung Gottes . ."[2] Weiter wird vom „Gott-Meinen" geredet und dasselbe erklärt als „ein gegenwärtiges, inwendiges Ansehen"[3]. In derselben Predigt spricht Tauler von einem „innerlichen Durchsehen"[4]. Noch deutlicher gibt sich die Predigt an Mariä Empfängnis: „Darnach soll man den Grund und das Gemüt aufheben in die hohe, glorreiche Gottheit, die soll man mit demütiger Furcht und verlangender Weise ansehen . . . da soll das Gemüt sich in die Höhe der Überwesentlichkeit aufschwingen . . . und ansehen, daß Gott, der alle Dinge vermag, dies nicht vermöchte, daß er eine Kreatur so edel machte, daß sie die hohe Wesentlichkeit seines Wesens[5] mit ihrem natürlichen Verständnis erlangen oder bekennen könnte"[6]. Wieder begegnet uns die essentia, wenn es heißt: „Kommt der Mensch in diesen Grund und in dies Wesen"[7]. An Himmelfahrt spricht Tauler: „Darnach wird er[8] in den anderen

[1] I 12,1 cl. — [2] I 135. — [3] II 266. — [4] II 268. — [5] = essentia. — [6] III 18. — [7] II 276. — [8] d. h. der Mensch.

Himmel geführt, in das göttliche Wesen“[1], und die Predigt an Reminiscere erzählt von Heiligen, die „alle so gar größlich und einmütiglich in Gott erstarret waren“[2]. Endlich erreichen wir das allerhöchste Ziel „in schauender Weise über alle Bilde“[3].

Wir können wohl abbrechen, da noch manch anderes Zitat später zur Verwendung kommt. Aus den angeführten Stücken erkennt man auch genug und wird nicht durch zuviel noch ungeklärte Ausdrücke gestört. Resultat? Die Lehre von der visio essentiae Dei ist auch bei Tauler da, ist nicht durch die fruitio, das „Gott genießen“ des Duns Scotus verdrängt, sondern hat sich rein erhalten.

Schon diese Konstatierung ist allein etwas wert. Denn wenn man eine solche Lehre wie die visio überhaupt nur findet, so ist anzunehmen, daß sie nach vielen Seiten hin Spuren zurückgelassen haben wird. Denn die visio ist eben eine Zentrallehre, in ihr gehen die letzten Fäden zusammen.

Ein Unterschied zwischen Thomas und Tauler springt freilich sofort in die Augen. Thomas reserviert nämlich, einige wenige Ausnahmen abgerechnet[4], die selige Anschauung ausschließlich für die Zeit nach dem Tode. Das Leben im Leib hat für ihn zuviel Hinderung für volle, intellektuelle Entfaltung. In Träumen und Alienationen mag man hier wohl höher fliegen, aber der sehr verständige, unerbittliche Schluß bleibt der Satz: quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur[5].

Tauler weiß das wohl. Nicht bloß die Dogmatik, die Wirklichkeit mochte den erfahrenen Seelsorger darauf stoßen.

---

[1] II 115. — [2] I 254. — [3] II 395. — [4] Die klassischen Fälle finden sich II II 175 abgehandelt. — [5] I 12, 11 ad 1.

So finden sich denn auch Einschränkungen, wie diese: „so fern, als es dann in dieser Zeit möglich ist“[1]. Die Predigt auf den Montag vor Palmarum führt sogar, diesen thomistischen Unterschied unterstreichend, folgendes aus: „Von der Anfechtung wird der Mensch billig zu Gott gejaget mit begierlichem Durst und lechzendem Herzen zu dem, da alle Wonne und Freude, und Friede in der Wahrheit ist, damit ihm der Trank, der da gehet nach dem Durst, desto süßer, lustiglicher, und desto wonniglicher werde hier in dieser Zeit, und darnach in dem ewigen Leben, da man den süßesten Brunnen trinken wird . . .“[2] Aber was sind diese wenigen Bemerkungen gegen die Haltung der Frommen seiner Zeit, denen ein Mann wie Tauler mit glühendem Herzen angehörte? Vor ihrem heißen Verlangen war der letzte Damm nach der Ewigkeit hin längst nicht mehr vorhanden, die Antizipation der Seligkeit, voll Wunder und Verhängnis, wie immer, wo sie geschieht, war längst vollzogen. Die Schriften Eckarts, der Gottesfreunde usw. sind voll davon. Warum auch nicht? War doch die ruhige Frau Scholastika selbst sehr weit vorgeschritten. Mit ihrer Lehre von der visio essentiae Dei hatte sie die zu erwartenden Gebiete so schön beschrieben und mit ihrer philosophischen Geographie so anlockend gemacht, daß die Schnur über dem Weg bald nicht mehr gesehen wurde. So behandelt denn auch Tauler überwiegend die visio als Höhepunkt diesseitiger Frömmigkeit, ja er spricht es in der 2. Predigt auf Joh. Bapt. Geburt geradezu aus: „Wenn nun Menschen dieser Überformung[3] willigliche folgten, und eingekehrte Menschen wären, in ihrem inwendigen Grunde, in rechter, wahrer Ordnung, so möchte dem Geiste und der Seele in

[1] II 114. — [2] I 163. — [3] nämlich mit dem Lichte der Gnade; siehe unten Kap. 2.

dieſer Zeit wohl widerfahren, daß ihm ein lauterer Blick der oberſten Überformung würde . . ."[1]

Auf dieſem Standpunkt, daß die göttliche Anſchauung auch in dieſer Zeit erreichbar und, was die Hauptſache iſt, mit allen Mitteln erſtrebenswert ſei, ſteht alſo Tauler. Das iſt gegen Thomas freilich ein koloſſaler Unterſchied, hier klaffen Scholaſtik und Myſtik auseinander. Aber wohlgemerkt: es entſtand daraus eine neue Frömmigkeit, aber keine neue Dogmatik. So hat die Rede von Einheit und Unterſchied der Myſtik und Scholaſtik an dieſem Punkte ihr volles Recht, ja, ſie iſt eigentlich bereits hier auf den richtigen Ausdruck gebracht.

2. Die der visio dienende Erkenntnistheorie.

Iſt visio, wie wir ſahen, Erkenntnis, ſo wird es unſere nächſte Aufgabe ſein, uns um die zugrunde liegende Erkenntnistheorie zu bemühen. Wir gehen dabei auch hier wieder von Thomas aus und meſſen dann Tauler an ihm.

In erkenntnistheoretiſchen Dingen ſteht Thomas bekanntlich auf Ariſtoteles[2]. Das ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεσθαι des Stagiriten gibt er mit ſeinem simile simili cognosci wieder[3]. Das heißt: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt. Weil nun der Menſch tatſächlich alle ihn umgebenden Dinge erkennt, ſo iſt es Annahme, daß ihre Bilder oder Gleichniſſe, auch phantasmata, imagines, similitudines, und höher hinauf species, formae genannt, im Intellekt ruhen und jeweilig zur Tätigkeit ſollizitiert werden. Nach dieſer Richtung lautet der Schulausdruck, der Menſch ſei quodammodo omnia, was auch Tauler mit den Worten wiedergibt: „Der Menſch iſt alle Dinge, wie St. Gregorius

[1] III 71. — [2] Vgl. zu dem Folgenden außer I 12 auch Karl Werner, Der heilg. Thomas von Aquin, II 125 f. — [3] I 85,2 r.

ſpricht, denn er hat Gleichheit mit allen Dingen“[1]. Der Teil des Intellekts, der dieſes rieſige Meer von Gleichniſſen und Bildern umfaßt, heißt der intellectus possibilis, der Intellekt aller Möglichkeiten. Aber zunächſt ruht dieſe Fülle. Sie iſt wie die Erde bei Nacht. Alles iſt da, aber man erkennt nichts. Soll dies geſchehen, ſo bedarf man des Lichtes. Dem analog dachte man ſich das Erkennen. Es mußte noch eine beleuchtende Kraft geben, welche die im Subjekt ruhenden similia ans Licht zieht und dadurch, daß ſich nun Gleiches mit Gleichem berührt, die Erkenntnis actu ſich vollziehen läßt. Dieſe beleuchtende Tätigkeit im Menſchen nennt Thomas mit anderen den intellectus agens. Wiederholen wir uns den uns einigermaßen fremden Prozeß im Beiſpiel. Ein ganz einfaches Objekt, ein Stein ſoll erkannt werden. Das wäre nicht möglich, wenn nicht ein ruhendes Bild von ihm vorhanden wäre. Der intellectus possibilis beſitzt dies. Nun bedarf es des leuchtenden Gedankenblitzes, um das Bild aus der Ruhe an den Tag zu bringen. Das tut der intellectus agens. Er zieht das ruhende Bild des Steines heraus, präpariert es durch Beleuchtung ſeiner ebenfalls vorhandenen species, formae, genera, abſtrahiert alſo und bringt durch Neigen des Bildes des Steines zum wirklichen Stein, alſo durch Gegenüberſtellung[2] von gleich und gleich, Erkenntnis zuſtande.

Will man in die visio essentiae Dei erkenntnismäßig eindringen, ſo hat man's alſo mit zwei Fragen zu tun: Wie ſteht es um das Bild, und wie um das Licht, damit die höchſte Gottesanſchauung wirklich werde? Hat der intellectus possibilis auch dies Bild zur Verfügung, und hat der intellectus agens

---

[1] III 128. — [2] Der techniſche Ausdruck lautet Conformation.

auch genügend Licht, um dasselbe zu wirklicher Erkenntnis zu bringen?

Sprechen wir denn zuerst über das „Bild", unter dem die selige Anschauung zustande kommt. Für die Erkenntnis der Dinge dieser Welt fehlt es da nicht. All die Bilder für Steine, Bäume, Häuser usw. sind da und können fein säuberlich abstrahiert werden. Auch eine natürliche Gotteserkenntnis ist vorhanden: Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui[1]. Aus seinen Werken wird Gott verstanden. Aber das genügt bei weitem nicht. Es folgt daher durch Offenbarung die höhere, aber noch nicht ganz enthüllte, die symbolische Information. Die Art der Erkenntnis, welche auf dieser Stufe zuwege gebracht wird, ist der Glaube. Er bewirkt Erkenntnis Gottes auf Grund geoffenbarter „Bilder", welche die im Intellekt ruhenden similia entschieden vermehren und bereichern. Wer wollte aber, wer könnte hier stehen bleiben? Bilder geben doch, auch wenn sie noch so schön sind, das Wesen, die essentia nicht wieder. Soll diese aber zur Erkenntnis geneigt werden, so kann das doch auch nur unter Beobachtung des Grundsatzes geschehen, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird. Thomas zieht also die letzte Konsequenz, indem er erklärt: ad hoc igitur, quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis[2]. Besser noch spricht es die Summa contra gentiles[3] aus: unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit **et quod videtur et quo videtur** . . . manifestum est igitur, quod essentia divina po-

[1] I 12, 12 ad 2. — [2] Ad fratrem Reginaldum 106. — [3] III 51.

test comparari ad intellectum creatum ut species intelle gibilis. Die Summa theologiae aber bemerkt[1]: cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Alſo: die essentia Dei muß ſelbſt in den Menſchen eintreten, muß ſelbſt den intellectus possibilis durch ihr Bild bereichern, damit Erkenntnis des göttlichen Weſens zuſtande komme.

Hören wir hierzu Tauler. Die 3. Predigt am 3. p. Trin. gab ihm, als er vom Pfennig und dem Bild ſpricht, Gelegenheit zu folgender lehrhaften Äußerung: „Dies Bild iſt nicht, daß die Seele allein nach Gott gebildet ſei, ſondern es iſt dasſelbe Bild, was Gott ſelber iſt, in ſeinem eignen, lauteren, göttlichen Weſen, und allhier in dieſem Bilde, da liebet Gott, da bekennet[2] Gott, da gebrauchet Gott ſeiner ſelbſt, und wirkt in ihr. In dieſem wird die Seele allzumal gottfarben und göttlich. Sie wird alles von Gnaden, was Gott von Natur iſt. In der Vereinigung mit Gott und in dem Verſinken in Gott wird ſie ſo gottfarben, ſähe ſie ſich ſelber, ſie ſchätzte ſich für Gott allzumal, oder wer ſie ſähe, der ſähe ſie in dem Kleide, in der Farbe, in der Weiſe, in dem Weſen Gottes, von Gnaden und nicht von Natur, der wäre ſelig von dem Geſicht, denn Gott und ſie ſind eins in dieſer Vereinigung, von Gnaden und nicht von Natur ... Die lautere, göttliche Seele wird von Gott ewiglich angeſehen werden, wie Gott, und wird ihre Seligkeit in ſich und aus ſich nehmen, in dieſer Vereinigung, und wird ſich ſelbſt wie Gott anſehen, denn Gott und ſie ſind in dieſer

[1] I 12,3 r. — [2] = erkennet.

Einigung eins“[1]. Eine bessere Auslegung der sonst so abstrakten Partie bei Thomas kann man sich gar nicht denken! Mit dem zweimaligen „von Gnaden und nicht von Natur“, das Tauler so oft hervorhebt, wird zunächst jede Ketzerei abgewiesen. Die selige Anschauung hat gar nichts mit naturhafter Kraft zu tun. Aber Gott kommt selbst in die Seele! Er handelt im Menschen als Subjekt und Objekt, liebt, erkennt, gebraucht sich selbst. Es gibt ein Bild, das Gott selbst ist. Das muß sein, sonst keine Erkenntnis. Nur per solam essentiam divinam intellectui praesentem[2] sagt Thomas. Etwas origineller drückte sich Tauler aus, als er am Kirchweihtag (1. Predigt) über St. Hildegard redet. Auch da kommt er auf die Bilder, und zwar solche aus St. Hildegards Buch. Dort heißt es: „Ein anderes Bild stehet bei diesem (dem vorher beschriebenen) Bilde in einem bleichen Kleide mit aufgehobenen Händen, und sie stehen alle beide barfuß. Dies Bild hat kein Haupt, und über diesem Bilde stehet die Gottheit in einem klaren, lauteren Golde. Dasselbe hat kein förmliches Antlitz, es ist ein lauteres Gold, und dasselbe bedeutet die unbekenntliche lautere Gottheit, und dieselbe fließt auf das Bild an des Hauptes Statt, denn die lautere Gottheit ist sein Haupt. Das Bild bedeutet die Armut des Geistes. Das Haupt dieses Bildes ist Gott selb st“[3]. Damit deckt sich aber eine Rede, die öfters wiederkehrt: daß dieses Bild, die essentia divina nämlich, kein Bild in anderem Sinne sei; ja es wird von ihm behauptet, und zwar ganz folgerichtig, daß es habe „weder Bild, noch Form, noch Weise; denn es hat weder hier noch da“[4]. In keinem Punkte war ja jene Zeit so ängstlich wie in der Gottesdefinition. Hier schienen fast die semitischen Zeiten wiedergekommen, da man Gott nicht nennen wollte und durfte.

[1] II 245. — [2] I 9,1. — [3] III 213. — [4] III 70.

Namentlich wo die Simplizität Gottes festzuhalten war, wehrte man alle Bildervorstellungen ab: „Aber die Gnade ist das Ende und der Lohn, und ist Gott selbst ohne Mittel, ohne allen Unterschied, und alle Gleichnis, allzumal einfältig . . .“[1] Wir erwähnen das hier nur, um für die Zukunft darüber zu verständigen, was es bedeuten will, wenn Gott Bild und wieder bildlos genannt wird. Doch noch einige wichtige Stellen! In der 3. Predigt an Pfingsten ist von einem göttlichen Abgrund im Menschen die Rede, „da Gott sich selbst bekennet, und sich selbst verstehet, und seine eigne Weisheit und Wesenheit schmeckt“[2]. In der 2. Predigt auf 18 p. Tr. beschreibt aber Tauler gar, wie es dem Geiste ergehe „wegen der Gegenwart des Herrn“[3]. In der unter den Taulerschen mitgeteilten Predigt Eckarts Nr. VI spricht der Meister ganz in diesem Sinne, daß die Seele wird übergeformet „mit Gott und in Gott. Gott soll wirken und die Seele soll leiden“[4]. Mit dem schönen Wort von den verklärten Menschen, die selbst ein Himmel Gottes sind, „denn Gott hat in ihnen Rast und Ruhe“[5], nehmen wir Abschied von diesen Gedanken Taulers. An ihrem Thomismus ist in keiner Weise zu zweifeln. Was Thomas dogmatisch ausgeführt, ist hier lebensvoll dargelegt. Praktisch aber ergab das gar nichts anderes, als das Zurücktreten aller menschlichen Betätigungen und ein **Heraustreten des transzendenten Gottes als eines zweiten Subjekts im Menschen.**

Die andere Frage, welche wir hier zu beantworten haben, ist die nach dem Licht, nach der Leuchtkraft des intellectus agens. Ist derselbe von sich aus imstande, diese höchsten „Bilder“ so zu beleuchten, daß sie deutlich werden? Auch hier lautet die scholastische

[1] II 195. — [2] II 145. — [3] II 413 — [4] I 148. — [5] II 275.

Antwort: Nein. Für die gewöhnlichen „Bilder" ist zwar eine gewöhnliche, natürliche Leuchtkraft da, das sog. lumen naturale. Mit ihm können wir die Welt überschauen; auch genügt dieses Licht zur natürlichen Gotteserkenntnis. Aber schon beim Glauben versagt es. Für ihn muß die Leuchtkraft des Intellekts verstärkt oder, wie der Schulausdruck lautet, konfortiert werden. Das geschieht durch infusio, und so entsteht im Menschen das lumen gratiae, das Licht der Gnade. Der essentia divina aber ist auch dies noch nicht adäquat; es reicht wohl zu im Lande des Glaubens, nicht im Lande des Schauens. Die Sonne nun, welche in diesen höchsten Regionen scheint, ist das lumen gloriae, wodurch der Mensch in die claritas Dei kommt und nun ganz deiformis wird. Vorsichtig erklärt aber Thomas dieses lumen gloriae für creatum und damit für eine übernatürliche Qualität des intellectus agens[1].

Vom „Licht" redet nun Tauler wie folgt: „Nun sollen wir hier prüfen, daß die Natur blöde und krank ist, und zumal nichts Gutes an sich selbst vermag. Darum hat ihr Gott zu Hilfe eine übernatürliche Hilfe und Kraft gegeben, das ist das Licht der Gnade, dasselbe hebet die Natur weit über sich, und dasselbe bringet mit sich alle Kost, die die Natur in dieser Weise bedarf. Darüber ist denn ein ungeschaffenes Licht der Glorie, das ist ein göttliches Licht, und dasselbe Licht ist Gott selbst. Denn sollen wir Gott wahrlich bekennen, so muß das durch Gott und mit Gott sein, in Gott und durch Gott. Wie der Prophet spricht: Herr, in deinem Lichte sehen wir das Licht, das ist ein überwesentliches Licht"[2]. Ferner wird erklärt: „In diesem göttlichen

[1] I 12, 7 r.. — [2] III 68.

Licht wird der Mensch überformet, wie St. Paulus spricht: Wir sollen in dasselbe Bild von Klarheit in Klarheit überformet werden“[1]. An anderer Stelle ist von „dem lieblichen Einflusse und dem verklärten Licht“[2] die Rede. Die Predigt am 16 p. Tr. beschreibt die Höhe innerer Erhebung also: „Dann wird der dritte Mensch aufgerichtet und bleibt ungehindert, und mag sich dann wahrlich in seinen Ursprung und in seine lautere Geschaffenheit kehren, darin er ewig gewesen ist, und stehet da ohne alle Bilde und Formen in einer rechten Ledigkeit, da gibt ihm Gott nach dem Reichtum seiner Glorie, und da wird er also größlich von den Gnaden Gottes begabet, daß von dieser Reichheit alle niedersten, obersten und mittelsten Kräfte begabet und gestärkt werden in befindlicher Weise. Dies ist die Gabe, die Gott nach dem Reichtum seiner Glorie gibt“[3]. Vergessen wir auch nicht die schöne Stelle in der 1. Predigt am 15. p. Tr.: „Was ist nun das Ende dieser Menschen? Das ist es, daß der Herr in einer kurzen Stunde jählings in sie kommt, mit all seiner Güte. Da wird ihnen aufgetan in dem wunderbaren Licht, in dem Blick des klaren Scheins, daß in dem inwendigen Grunde die verborgene Wahrheit glänzet“[4].

Bis auf einen einzigen Punkt ist die Übereinstimmung Taulers mit Thomas in die Augen springend. Die Abweichung besteht darin, daß Thomas an der geschaffenen Qualität des lumen gloriae festhält, während Tauler vom „unerschaffenen“ Licht redet.

Nach Befinden konnte gerade dieser Punkt eine andere Theologie ergeben. So war es bei Eckart ja gewesen, gerade hier hatte er seine bedenklichsten Schlüsse gezogen. In dem Traktat „Vom Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft“,

[1] II 284. — [2] II 206. — [3] II 383. — [4] II 372.

mitgeteilt von Preger[1], leſen wir: „Es iſt vili reden unter den meiſtern, in welcher materien man got ſull ſechen? Die gemeinen lerer ſprechen, das es ſoll ſein in dem liecht der glorien. Dieſer ſynn dunket mich nicht veſt noch zu halten. Ich han etwan geſprochen, das der menſch hat in im ein liecht, das haiſt die wurckende vernunft[2]: in dieſem liecht ſoll der menſch got ſehen in der ſeligkeit, als ſie es beweiſen wollen. Der menſch iſt nach ſeiner geſchaffenheit geſatzt in große unvollkommenheit, das er naturlich enmag gott bekennen dann in der weiſe creature und bild und form, als ich es beweiſet han vorzeiten. Nu enmag die ſele von ir ſelber und von ir naturlichen kreft heruber nicht komen; es muß geſchehen in einer ubernaturlichen kraft als in dem liecht der gnaden. Nu merket diſen ſynn, den ich nu ſprechen will! Sant Paulus ſpricht: der gnaden gottes bin ich das ich pin. Er ſpricht nicht, daß er von genaden ſey. Unterſcheid: von genaden zu ſein und gnaden ſelb zu ſein. Die meiſter ſprechen, das ein iglich form der materien gibt weſen. Nu iſt mancherlei rede unter den meiſtern, was genade ſei. Ich ſprich, das gnade nicht anders iſt denn ein fließendes liecht ſunder mittel auß der naturen gottes in die ſel, und iſt ein ubernaturlich form der ſelen, das er ir gibt ein ubernaturlich weſen.“ Dem entſpricht denn dann auch Satz 10 der Eckartſchen Verurteilung durch den Papſt, wo ſelbſt die Meinung abgewieſen wird: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi: sic ergo convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse[3].

Nun, ſoweit iſt Tauler nie gegangen. Viele Zitate haben uns bewieſen und werden uns beweiſen, daß Tauler am „dei-

[1] Geſch. d. d. Myſtik I S. 484. — [2] intellectus agens. — [3] Preger, a. a. O., I S. 480.

formis“ festhielt. Er schildert dasselbe zwar manchmal in den zerfließendsten Farben, aber er überschreitet seine Linie niemals. Aus Eckarts Zitat aber erfahren wir, daß die Frage, ob creatum oder increatum, mitten in der theologischen Diskussion über das lumen gloriae innestand. Offen gestanden, hängt nicht viel davon ab; denn wenn die essentia divina in das Subjekt kam, so ist es wirklich nicht viel verschlagend, ob das lumen gloriae creatum oder increatum genannt wurde. Hier vermissen wir natürlich die Sentenziarier, die Aufklärung schaffen würden. Vielleicht, doch das ist nur Vermutung, würde sie so lauten: das lumen gloriae kommt durch den heiligen Geist auf dem Weg der infusio, in den niederen Graden als Gabe, in den höheren als Selbstmitteilung des heiligen Geistes. So etwa hatte der Lombarde im Punkte der „wesentlichen Liebe“ gestanden (s. Kap. 4). Jedenfalls wollte Tauler an dieser Stelle nicht pantheistisch ausbrechen, denn er stellt gerade nach Schilderung einer göttlichen Vereinigung vom Gemüt fest: „und dennoch ist es geschaffen“[1]. Also keine Verwandlung.

3. Die Beziehungen des schauenden Menschen zur Trinität.

Wir sahen, daß A. Ritschl den dionysischen Gottesbegriff besonders für die Mystik in Anspruch nahm. Gewiß, der Gottesbegriff steht mit der Entfaltung einer bestimmten Frömmigkeit in Zusammenhang. Auf die deutsche Mystik hat aber viel mehr, als der dionysische, der augustinisch-trinitarische Gottesbegriff eingewirkt.

Sehen wir zu. Die essentia Dei kommt also in den Menschen. Was oder wer ist das? Jeder scholastisch einiger-

[1] II 360.

maßen Geschulte weiß, daß die essentia die erste Emanation des esse ist. Das esse aber ist Gott. Auch mit der unendlichen Idee, dem Logos oder, wie es im Mittelalter heißt, dem Verbum ist die essentia gleich. Das Verbum aber ist Christus. Mit dem Auftreten der essentia kommt also Christus in die Seele, er wird da „geboren". Diesen bekannten Ausdruck von der Geburt des Wortes in der Seele führt zwar, wie es scheint, Thomas nicht, aber der Gedanke war so sehr Zeitgut, daß sich ihm auch der Aquinate nicht entzogen hat. In seiner 1. Rede auf das heilige Weihnachtsfest heißt es: „In bezug auf seine Geburt ist zu wissen, daß sie dreifach ist: ewig im Schoose des Vaters; zeitlich im Schoose der Mutter; geistig im Herzen. Dieß bedeuten die drei Messen am heiligen Weihnachtsfeste"[1]. Das stimmt mit der 1. Predigt auf Weihnachten bei Tauler, welche beginnt: „Heute begehet man dreierlei Geburten in der heiligen Christenheit, an denen ein jeglicher Mensch so große Freude und Wonne sollte haben und nehmen . . . Die erste und oberste Geburt ist, daß der himmlische Vater gebieret seinen eingeborenen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit, in persönlichem Unterschied. Die andere Geburt, die man heute begehet, ist das mütterliche Gebären, das geschah in jungfräulicher Keuschheit und in rechter Lauterkeit. Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunden wird wahrlich geistlich geboren in einer guten Seele, mit Gnade und Liebe. Diese drei Geburten begehet man heute, mit den drei Messen"[2].

---

[1] Thomas von Aquin, Predigten, Regensburg 1845, S. 323. — [2] I 89.

Wir finden also den so unendlich oft auftretenden Ausdruck von der Geburt des Wortes in der Seele durch kirchlichen Gebrauch sanktioniert.

Hören wir aber zunächst Tauler einfach über die Trinität reden. In der 1. Predigt auf Weihnacht können wir uns sehr gut unterrichten. Dort heißt es: „Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständnis, und durchsiehet sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines Wesens, und denn von dem bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Bekennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit; er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit, und ist ausgehend in persönlichem Unterscheid. Also gehet er in sich und bekennet sich selber, und gehet denn aus sich selber in ein Gebären seines Bildes, das er da bekennet und verstanden hat in persönlichem Unterscheid. Er gehet wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst; das Gefallen seiner selbst fließet wieder aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heilige Geist, also bleibet er inne, und gehet aus, und gehet wieder ein. Darum sind alle Ausgänge um der Wiedereingänge willen“[1]. Das ist jeder Zoll thomistisch, wie man sich I 23—26 überzeugen kann. Hierzu nehmen wir nun einen Ausspruch aus der 3. Predigt vom 5. p. Trin.: „Führe das Schiff in die Höhe, und kehre dich mit ganzem Ernste über die Zeit, mit allen deinen obersten Kräften, denn daselbst sitzt Gott, und da ist Gott in der Wahrheit. Daselbst lehret denn Gott das überwesentliche Wort, in dem und mit dem alle Dinge geschaffen sind. Dasselbe wahre, göttliche Wort soll man empfangen,

[1] I 91.

in Sanftmut, in tiefer Demut und Abgeschiedenheit. Welcher Mensch dem göttlichen, väterlichen Wort in sich selbst statt gäbe, in rechter Sanftmut (was doch von Not sein muß), und dazu sich mit allen Kräften in die Höhe auferhöbe über die Zeit in Ewigkeit, in diesem Menschen sollte das göttliche Wort also wonniglich gesprochen werden, daß alle Menschen ein Wunder darüber haben möchten"[1]. Weiter beachten wir, was die 2. Predigt an Trin. sagt: „Dann kommt die väterliche Kraft und ruft den Menschen durch sich und seinen eingebornen Sohn. Und wie der Sohn aus dem Vater geboren wird, und wieder in den Vater fließt, also wird dieser Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren, und fließt wieder in den Vater mit dem Sohn und wird eins mit ihm. Von diesem spricht unser Herr: du sollst mich Vater heißen, und sollst nicht aufhören einzugehen nach meiner Höhe, heute habe ich dich durch meinen Sohn geboren, und da gießet sich der heilige Geist in einer unaussprechlichen Liebe und Lust aus, und durchgießet und wiederfließet den Grund mit seinen Gaben"[2]. Der Gedanke ist also der: Gott, Christus, das Wort wird in den Menschen gesenkt u. der heilige Geist gießt sich ebenfalls durch die Liebe in ihn hinein, so daß der Mensch in das innergöttliche, innertrinitarische Leben selbst hineingezogen wird und in den Vater zurückfließt. Wundern wir uns nicht, daß wir gerade bei diesen Stellen abwechselnd die Anschauung vertreten finden, Gott komme in den Menschen und der Mensch werde zu Gott erhoben. Beides ist ja wahr; man versteht auch, wie ein Prediger diese Gedanken promiscue gebraucht. Festzuhalten ist aber immer dabei, daß erst Gott in den Menschen und dann der Mensch in Gott kommt. Lassen wir uns das recht genau von

[1] II 283. — [2] II 175.

der 2. Predigt vom 3. p. Tr. einprägen. „So nun die Materie des Menschen", doziert da Tauler, „bereitet wird, die dürstet nach einer ewigen, vernünftigen, nach Gott gebildeten Form; die Form gewinnet nimmer Rast noch Ruhe ewiglich, sie werde denn mit der Form überformet, die alle Formen in sich trägt und voll macht, das ist, das ungeschaffene, ewige Wort des himmlischen Vaters"[1].

Aber wie, war denn der Mensch nicht nach dieser Form schon geschaffen? Freilich. Die übrige Schöpfung weist zwar auch eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott auf, der Mensch aber ist ratione Verbi gemacht. Hier liegt des Menschen vorzeitlich Sein, *sein eigentliches Leben*, hier die Erklärung dafür, daß er nicht Rast noch Ruhe läßt, bis er wieder zurückgelangt in diesen „Abgrund". Diesen Gedanken gibt Tauler in der 1. Predigt an Joh. Bapt. Geburt vorzüglich Ausdruck: „Dies leuchtet aus, und Gott gibt da ein Zeugnis, daß der Mensch ewig in Gott gewesen ist, in seiner Ungeschaffenheit, das war, da er in ihm war, da war der Mensch Gott in Gott. Denn St. Johannes spricht: Alles, was da gemacht ist, das war in ihm, *ein* Leben. Dasselbe, was der Mensch in sich ist, dasselbige ist er ewig in Gott gewesen, in seiner Ungeschaffenheit, ein istiges Wesen mit Gott. Solange der Mensch in diese Lauterkeit nicht kommt, wie er dann aus dem Ursprung geflossen ist, in seiner ersten Geschaffenheit aus der Ungeschaffenheit, so kommt er nimmer recht wieder in Gott. Denn alle Neiglichkeit, Ankleblichkeit, Gutdünklichkeit und alles, was den Grund verunlautert in eigner Besitzung, das muß sicher alles aus und ab, zu Grunde, und dazu alles, was der Mensch mit Lust je besessen hat, willig in Geist und Natur, was in Unordnung je in ihn fiel, und alles, was da Wissen und Willen je empfing, dasselbe muß zuvor ganz ab-

[1] II 234.

getilgt werden, wie, da der Menſch aus Gott gefloſſen iſt. . . Wenn nun Menſchen dieſer Überformung willigliche folgten, und eingekehrte Menſchen wären, in ihrem inwendigen Grunde, in rechter wahrer Ordnung, ſo möchte dem Geiſte und der Seele in dieſer Zeit wohl widerfahren, daß ihm ein lauterer Blick der oberſten Überformung würde, wiewohl Niemand in Gott kommen mag, noch Gott erkennen, denn in dem ungeſchaffenem Lichte, das iſt Gott ſelbſt. Wie der heilige Prophet ſpricht: Herr in deinem Lichte werden wir das Licht ſehen uſw. Darum, welcher ſelige Menſch oft in ſeinen inwendigen Grund einkehrte, und ihm oft heimlich wäre, dem wird mancher edle Blick in dem inwendigen Grunde, wo ihm viel klarer und offenbarer wird, was Gott iſt, denn ſeinen leiblichen Augen die natürliche Sonne"[1]. Das alles iſt, ſo wunderbar es für uns klingen mag, nicht etwa eckartiſch, ſondern, bis auf das lumen increatum, gut thomiſtiſch. Auch Thomas fragt mit vielen ſeiner Vorgänger, wieweit die vita Dei in uns ſei und antwortet: cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina[2]. Den platoniſchen Untergrund dieſer Auffaſſung geben vielleicht noch beſſer folgende Worte wieder: dicendum est, quod res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quam in s ipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum[3]. Ziehen wir an dieſer Stelle auch einmal ein Wort Seuſes heran, zu dem Denifle einen gewiß ſehr intereſſanten Thomasbeleg bringt. Wir leſen: „Es ſprechen die Meiſter, in dem Ausfluß der Kreatur aus dem erſten Urſprung ſei ein zirkeliches Wiederbiegen des Endes auf den Beginn; denn wie das Ausfließen der Perſonen (der Trinität) aus Gott ein Vorbild iſt des Urſprunges der

[1] III 70. 71. — [2] I 18,4 r. — [3] Ebd. ad 3.

Kreatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfließens der Kreatur in Gott“[1]. Thomas sagt hierüber; in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id, a quo sicut a primo principio prodierunt . . . Sicut igitur . . processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem[2]. Während nun bei Thomas all diese Behauptungen prophetisch ins ewige Leben weisen, sind sie bei Tauler diesseitiges Erlebnis. Das ergab denn auch eine kleine Differenz mit Thomas in der Trinitätslehre. Um uns für ihr Verständnis einigermaßen vorzubereiten, müssen wir auf einen Lehrpunkt eingehen, den das Mittelalter in dieses Licht der trinitarischen Beziehungen gesetzt hat: die Lehre vom Bilde Gottes im Menschen.

Das Bild Gottes im Menschen suchte man damals nach Augustins geistvollem Vorgang[3] nicht bloß nach seiten der göttlichen Natur, sondern auch nach seiten der Dreiheit der Personen[4]. Das ergab ein Hereinziehen der Trinität in die Psychologie; das Wirken der obersten Kräfte im Menschen wurde vollständig trinitarisch orientiert.

Doch auch damit haben wir es weniger zu tun. Interessanter für uns ist die eigentümliche Linie similitudo — ad imaginem — similitudo gloriae, die Thomas zieht. Zunächst findet sich im Menschen, so wird dargetan, ganz all-

---

[1] Seuse, hrsg. von Denifle, S. 268. — [2] I dist. 14 a 2, cfr. dist. 32 qu. 1, in Prolog. sentent. vert. qu. 20 a. 4. — [3] De trinitate. — [4] et quantum ad naturam divinam et quantum ad trinitatem personarum I 93,5 c.

gemein eine similitudo Dei, quae ab eo deducitur sicut ab exemplari. Hier folgt Thomas dem Auguſtin, welcher erklärte: ubi est imago, continuo est similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago. Daraus ergibt ſich, daß die imago aliquid addit supra rationem similitudinis[1].

Wirklich imago war nun wohl der erſte Menſch, der heutige iſt nur ad imaginem. Nur ſo weit findet ſich dies Bild in jedem Menſchen, aber, und das iſt für uns die Hauptſache, es iſt vollendungsfähig. Zwar wird es nie die göttliche Vollendung erreichen; dieſe vollzieht ſich nur in identitate naturae[2]; im Menſchen bleibt es in aliena natura, wie das Bild des Königs auf der Münze. In dieſem Sinne aber ſoll ſich das ad imaginem zur höchſten similitudo ſteigern, und hier begegnen wir wieder einer Dreiteilung, die derjenigen des lumen ſehr gleichmäßig verläuft: imago creationis, recreationis und similitudinis. Sehen wir uns die höchſte similitudo näher an. Auch ſie ſoll ſich nur in den Seligen finden. Erreicht wird ſie durch eine ungeheure Steigerung der imitatio Dei, die vom ad imaginem zur similitudo gloriae führt[3]. Die Höhe dieſer imitatio iſt aber dieſe: imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus se ipsum intelligit et amat[4]. Da ſind wir denn wieder bei den Sätzen Taulers: „Da liebet Gott, da bekennet Gott, da gebrauchet Gott ſeiner ſelbſt“ angelangt. Genau dieſelben Worte hüben und drüben! Wenn wir nun aber gar den Satz leſen: Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari[5], ſo ſehen wir deutlich, wie ſich auch dieſes Kapitel

[1] I 93, 1. — [2] I 96,1 ad 2. — [3] I 93, 4. — [4] Ebd. — [5] I 93, 5 ad 4.

im Ziel mit dem der seligen Anschauung zusammenschließt. Nur lauten die Termini hier ein wenig anders. An Stelle der zunehmenden charitas, welcher drüben mit sich steigerndem Lohn „Gott antwortet", steht hier die imitatio Gottes, ein anderes Wort, aber dieselbe Sache. Die Höhe ist die similitudo gloriae, identisch mit der essentia divina, getragen vom lumen gloriae.

Hören wir nur eine Auslegung Taulers dazu. Am 11. p. Trin. sagt er: „Dieser Tempel ist der Grund der Seele, darinnen die heilige Dreifaltigkeit lieblich wohnet, adelig innen wirket, reichlich allen ihren Schatz darin geleget hat, ihr Spiel und ihre Lust darin hat, und ihres edlen Bildes und Gleichnisses hierin gebrauchet"[1]. Genug; das alles wiederholt sich oft.

Nun aber zu der Differenz, die in der Trinitätslehre zwischen Thomas und Tauler obwaltet. In der 2. Predigt auf das Fest der heiligen Dreifaltigkeit führt Tauler folgendes aus: „Diese Dreifaltigkeit sollen wir in uns wahrnehmen, wie wir in der Wahrheit darnach gebildet sind. Man findet das göttliche Bild wahrlich, eigentlich und bloß in der Seele natürlich, und doch nicht so adelig, als es an sich selbst ist. Nun ist unser Vorsatz, daß wir dieses Bild vor allen Dingen wahrnehmen, das so eigentlich in uns ist. Von dem Adel dieses Bildes kann Niemand eigentlich reden, denn Gott ist in diesem Bilde selbst unbildlich; und von diesem reden die Meister gar viel, und suchen dies Bild in manchen Weisen natürlich und wesentlich. So sprechen alle Lehrer, daß es eigentlich sei in den obersten Kräften, Gedächtnis, Verständnis und Wille, mit welchen Kräften wir eigentlich empfänglich und gebrauchlich seien der heiligen Dreifaltigkeit, das ist in dem allermindesten Grad wahr, denn das ist in der Natur"[2]. Das Folgende geben wir, da die Frankfurter Ausgabe hier sinn-

[1] II 333. — [2] II 174.

entſtellende Fehler hat, nach der älteſten Leipziger Ausgabe, 33. Predigt, fol. 94: „meiſter Thomas ſpricht das volkommenheit dieſes bildes lige an der wirklicheit des bildes vnd an der vbunge diſer crefft. als[1] an gedechtniß gegenwertiglich. vnd wirklich vorſtetniß. vn an lieben wirklich do leſſet er dz lige in dem ſinne.“ Hier iſt I 93, 7 gemeint, wo die Frage behandelt und bejaht wird: utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus. Tauler fährt dann fort: „Aber nun ſprechen andere Meiſter, und das iſt unzählig viel höher und ferner, und ſprechen, daß es im allerinnerſten, in dem allerverborgenſten, tiefen Grund der Seele liege, da ſie in dem Grunde Gott weſentlich, und wirklich und iſtiglich hat, in dem wirkt und weſet Gott und gebraucht ſein ſelbſt in dem, und man könnte Gott ſo wenig dannen abſcheiden, als von ſich ſelbſt, das iſt von ſeiner ewigen Ordnung, daß er es alſo geordnet hat, daß er nicht ſcheiden mag, noch von dem Grunde will; und in dem Grunde hat dieſer Grund alles das von Gnaden, was Gott von Natur hat, ſofern ſich der Menſch in den Grund läſſet und kehret, da wird die Gnade geboren, und anders nirgend, eigentlich und in der höchſten Weiſe“[2].

Thomas war alſo, wie auch Tauler bezeugt, dabei ſtehen geblieben, in der Auswirkung der oberſten Kräfte eine Abbildung der Trinität zu ſehen. Das konnte Tauler nicht genügen. Wer ihn weitergeführt, wiſſen wir nicht. Wir vermiſſen hier natürlich ausführlichere theologiſche Erörterungen recht lebhaft; denn aus dem wenigen, was Tauler herausgibt, kann man denn doch nicht alle Stücke der hierüber geführten Meiſterdebatte entnehmen. Vermuten aber läßt es ſich, daß ein Myſtiker, der auf der visio essentiae Dei ſteht, der die similitudo gloriae in ſich fühlt und ſich mit ſeiner ratio ydealis, dem

[1] = nämlich. — [2] II 174.

Verbum eins fühlt, dazu sich erleuchtet weiß vom heiligen Geist, dem lumen increatum, daß ein solcher Mann nicht mit Thomas an diesem Punkte zufrieden sein konnte. Er mußte sich sagen, daß die ganze Trinität in ihm weset und lebt, und daß er nunmehr nicht mehr ein kleiner Mensch bleibt, sondern in den innertrinitarischen Lebensprozeß mit hineingezogen wird, zum Wiedereinfließen in Gott. Der Sohn kommt, der heilige Geist leuchtet ein und in den Vater geht es zurück. Das ist die christlich-trinitarische Ausprägung der Mystik Taulers.

Vielleicht ist hier die Stelle, wo wir einer Lehre gedenken möchten, die den Forscher möglicherweise auf andere Gedanken bringen könnte. Es ist der der Gotteslehre auch angehörende Artikel von der participatio.

Gern betonen die Mystiker auf der Höhe, daß sie nunmehr über das Teilhaben an Gott, die participatio hinausgehoben sind. Noch ganz im Sinn thomistischer Auffassung dieser bekannten Lehre gibt sich der Ausspruch in der 2. Predigt am 4. p. Trin.: „Dieweil der Mensch eine ganze ungeteilte Liebe gegen alle Menschen hat, so fließet ihm durch die Liebe die Teilsamkeit aller anderen Tugend und Ausflüsse Gottes zu“[1]. Auch das andere Wort bewegt sich auf gleicher Linie: „Wo der Mensch mit allem seinem Gemüt in Gott gekehrt, und ein Mitwirken mit Gott in ihm ist, in Liebe und in Meinen, an dem Teil sind sie auch gut“[2]. Aber diese Grenze wird natürlich überschritten. Wie Eckart in der unter den Taulerschen abgedruckten Predigt zu Weihnacht sagte: „Gott geht hier ein in die Seele mit dem seinen allen, nicht mit dem seinen zum Teil“[3], so stimmt Tauler bei: „In der Wahrheit, könntest du dies eine allein erlangen, so hättest du wohl erlangt nicht

[1] II 260. — [2] II 372. — [3] I 108.

einen Teil, sondern alles“[1], und in der 2. Predigt an Joh. Bapt. wird St. Dionysius als Zeuge herangezogen: „Es spricht St. Dionysius: Wenn das ewige Wort in dem Grunde der Seele gesprochen wird, und der Grund denn soviel Bereitschaft und Empfänglichkeit hat, daß er das Wort empfangen mag in seinem Adel und in seiner Allheit und es gebären mag, nicht zum Teil, sondern gänzlich, da wird dann derselbige Grund eins mit dem Worte, und doch behält der Grund dabei seine Geschaffenheit in der Wesentlichkeit, und auch in der Vereinigung“[2]. Solche Aussprüche könnten dazu verleiten, in der Lehre von der participatio überhaupt die Zentrallehre der Mystik sehen zu wollen. Ein Aufsteigen vom Teil zum Ganzen, das ergibt doch die denkbar geradeste Linie. Aber das ist nicht der Fall, nur beiläufige Äußerungen streifen das schwierige Gebiet.

Schon Augustin hatte diesen Acker bestellt. In der enarratio ad Ps. 146. v. 5 „magnus Dominus noster, et magna virtus eius, et sapientiae non est numerus“ nimmt er Gelegenheit, den philosophischen Satz zu besprechen: Intelligentiae eius[3] non est numerus. Zunächst wird da die Exzedenz der Intelligenz über Zahl und Zahlen festgestellt, wobei Augustin ausruft: Conticescant humanae voces, requiescant humanae cogitationes: ad incomprehensibilia non se extendant quasi comprehensuri, sed tanquam participaturi: participes enim erimus. Biblische Beweisstelle ist Ps. 121,3: „Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum“. Dann steigt dieser Gedankenzug auf die Höhe: participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam. Aber Augustin, der an alles denkt, kommt hier sehr bald bei der scharfen Ecke an und seine Worte sind recht vielsagend. „Participes ergo erimus;

[1] II 351. — [2] III 73. — [3] sc. Dei.

nemo dubitet, Scriptura hoc dixit. Et cuius rei participes erimus, quasi partes sint apud Deum, aut per partes dividatur Deus? Quis ergo explicat quomodo sint participes unius simplicis multi? Non ergo exigatis . . . .“ Mit einem Reſultat, wie es ſpäter Schiller markiert hat: „Die Natur iſt ein unendlich geteilter Gott“[1], wollte und konnte ein Auguſtin nicht enden. So hat denn das M. A. dieſe durch die Lehre von der infusio ſo naheliegenden und doch in ihrer Konſequenz ſo gefährlichen Lehren in das Gebiet der halb eigentlichen, halb uneigentlichen Bezeichnungen hineingedrückt, eine Tatſache, welche in der durchaus thomiſtiſch korrekten Einleitung der ſog. Theologia deutſch beredten Ausdruck findet: „Aber das Geteilte oder das Unvollkommene iſt das, was aus dieſem Vollkommenen entſprungen iſt oder wird, recht wie ein Glanz oder ein Schein, der da ausfließt aus der Sonne oder aus einem Lichte und ſcheinet etwas, dies oder das. Und das heißt Kreatur, und dieſer Geteilten iſt keines das Vollkommene. Alſo iſt auch das Vollkommene der Geteilten keins“[2]. Das esse participatum iſt gar nichts weiter, als das esse receptum. Wenn nun zwar in der Theologia deutſch ſolche Gedanken am Eingang ſtehen, ſo beherrſchen ſie doch den Fortgang nicht, und in Taulers Predigten iſt jedenfalls keine Stelle zu finden, bei welcher die Lehre von der participatio irgendwelche weſentliche Rolle ſpielte. Der Myſtiker konnte aber leicht verfänglichere Worte gebrauchen, wenn er mit heißer Innerlichkeit zur vita increata aufſtieg.

[1] Philoſ. Briefe, Theoſophie des Julius. — [2] Kap. 1.

4. Von der Liebe und dem freien Willen.

Hand in Hand mit der Erkenntnis geht nach mittelalterlicher Auffassung die Liebe. Schon in der Einleitung, bei Feststellung der Thomaszitate machten wir auf diese parallellaufenden Linien aufmerksam. Der Liebe „antwortet" ein höherer Grad der infusio und infolgedessen stärkere geistige Erleuchtung. Nun kennt aber Thomas eine doppelte Liebe, die charitas viae und die charitas patriae, welch letztere den Seligen verbleibt. Von dieser charitas patriae aber erklärt Thomas „ubi Deus per essentiam videtur"[1]. Da sind wir denn wieder bei der visio beata. Sehen wir zu, wie Tauler auch diese Liebe ins irdische Leben hineinzuziehen versucht. Er redet in der 2. Predigt am 18. p. Tr. also: „Darnach kommt die dritte starke Liebe, das ist die wesentliche[2] Liebe, bei der wir das Gold verstanden. Findet sich der Mensch in keiner dieser Lieben, und findet in seinem Grunde keine, so soll er wissen, daß es gar sorglich und ängstlich um ihn stehet, und er mag wohl Tag und Nacht weinen. Dies Gold, was wir bei dieser Liebe verstehen, ist so wohl poliert und glänzend, daß man es wegen Klarheit kaum ansehen kann, der Glanz ist den Augen zu stark. Also geschieht dem Geist in dieser starken Liebe wegen der Gegenwart des Herrn. Die leuchtet so wesentlich dem Grunde ein, daß das der Geist nicht erleiden mag wegen seiner menschlichen Schwäche, und er muß da von Not zerschmelzen, und wieder auf sein Nichtvermögen fallen. Dann hat der Geist keinen Halt, als daß er in den göttlichen Abgrund versinke und in dem sich verliere (als einer, der von sich selbst nichts weiß), und der göttliche Vorwurf, der dieser

[1] II II 24,11 cl. — [2] amor essentialis; vgl. d. Thomaszitat in der Einleitung S. 7.

ſtarken Liebe antwortet, iſt ihm zu überſchwenglich. Dann tut der Menſch recht, wie Elias tat, da er in der Türe der Höhle ſtand, das war in ſeiner menſchlichen Schwäche in der Gegenwart Gottes, da tat er den Mantel vor die Augen, das iſt, der Geiſt entfället ſeiner eigenen Bekenntnis und Werks, und Gott muß alle Dinge in ihm wirken, in ihm bekennen, in ihm lieben, denn er iſt ſich ſelbſt in dieſer ſtarken Liebe entſunken in dem Geliebten, in dem er ſich verloren hat, wie ein Tropfen Waſſer in dem tiefen Meere. Er iſt vielmehr mit ihm eins geworden, denn die Luft vereiniget iſt mit der Klarheit der Sonne, wenn ſie an dem lichten Tag ſcheinet . . . Wie die Sonne die Feuchtigkeit aus der niederen Erde aufzieht, alſo zieht Gott den Geiſt in ſich auf, daß er recht befindet, und allzumal Gott zu ſein wähnet, und dann in ſich ſelbſt niederſinkt, und meinet minder, denn ein Menſch zu ſein . . . Die ſtarke Liebe hat an ſich drei Eigenſchaften. Zuerſt, daß ſie den Geiſt des Menſchen alſo überſchwenglich erhebt in dem, was er liebt, und ihn fern zieht aus der Eigenſchaft, Vermögen und Wirken der Kraft, Gedächtnis und Willen, dies iſt über alle Weiſe und Sinne. Die andere Eigenſchaft, daß ſie ihn ſo tief in den Grund niederdrücket, das iſt ein Vernichten, das grundlos iſt, und iſt die Demut den Sinnen unbekenntlich, und hat da ihren Namen verloren. Die dritte Eigenſchaft iſt, daß die Liebe den Menſchen alſo weſentlich macht, daß es ein Wunder iſt . . ."[1] Dieſes etwas ausführlicher gegebene Zitat muß man nur, wie wir getan haben, an den bezeichnenden Stellen unterſtreichen, um ſofort zu ſehen, daß auch die Liebe beim Myſtiker im innigſten Zuſammenhang mit der visio beata ſteht. Tauler ſtellt keine neue Theorie auf, er geht auch nicht etwa auf den Lombarden

[1] II 413.

zurück, der die höchste Liebe den heiligen Geist selbst sein ließ, worin ihm Thomas nicht folgt[1], sondern seine geistliche Rede lenkt sofort in die uns bekannten Bahnen ein, wenn sich auch der Terminus selbst, charitas patriae, nicht findet. Um so mehr das andere: ubi Deus per essentiam videtur.

Aber wie steht es nun mit der Stelle in der 2. Predigt vom 13. p. Tr.? Da liest man: „Lieben Kinder, nun wollen wir von der Liebe reden, wie die sein soll. Habe Gott lieb von ganzem Herzen, von ganzer Seele, und von allen deinen Kräften, und von allem deinem Gemüte. Über diese Liebe haben viele Meister großen Streit, ob die Erkenntnis höher sei oder die Liebe, das lassen wir nun liegen; aber es ist kein Zweifel, die Liebe sei viel verdienstlicher und besser und nützer dem Menschen, als die Erkenntnis, denn die Liebe gehet da fröhlich ein, wo die Erkenntnis draußen bleiben muß"[2]. Ist das nicht über Thomas hinausgehend? O nein. Hören wir diesen nur: dilectio est cognitionis terminus, et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest[3]. Das ist aufs Haar die Dogmatik jener Praxis. In der franziskanischen Mystik hat man gewiß Ursache, das Lehrstück von der Liebe noch weit ausführlicheren Untersuchungen zu unterziehen; in der dominikanischen erübrigt sich das, denn man hat hier strikten Thomismus vor sich. Die Liebe ist also für den Mystiker der Weg zu Gott; ihrer höchsten Entfaltung antwortet Gott von selbst mit seiner essentia, seiner Wortgeburt, seiner Gegenwart.

---

[1] II II 23, 2 r berichtet Thomas: Magister perscrutatur hanc quaestionem (Sent. lib. I dist. 17) et ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. — [2] II 358. — [3] II II 27,6 ad 1.

Reinigen wir hier Tauler von einem Verdacht. Man hat ihm nachgesagt, er lehre völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, die völlige Knechtung des Willens usw.[1] Stellen wir doch dazu folgendes fest: Tauler sagt in der 2. Predigt auf Kirchweihe: „Was wider den freien Willen des Menschen ist, darin mag keine tötliche Sünde geschehen, er ist den Menschen wohl eine Bereitung zu einem hohen Verdienst und Genießen in dem ewigen Leben"[2]. In der 2. Predigt am 10. p. Tr. liest man: „Weil nun aber der Mensch kein Ding eigner hat, denn seinen eignen Willen, mit dem kaufen sie zeitlicher Dinge genug . . . Nun sollst du auf mich wissen, du tust einen solchen Kauf, dieweil du deinen freien Willen hierum gibst"[3]. Im Sinne so mancher mittelalterlicher Anweisung „zum Fleiß", die ohne Annahme eines guten, freien Willens ja gar keinen Sinn hätte, ist die Stelle in der 3. Predigt auf Frohnleichnam gehalten: „Denn willst du Fleiß haben, so kannst du Gott wohl überkommen, und das edle lautere Gut in allen Weisen und Wesen, darinnen du bist. Aber du sollst ein getreuliches, fleißiges Wahrnehmen deiner selbst haben, und ein Ansehen und ein Einsehen in deinen gegenwärtigen Gott in aller Mannigfaltigkeit, in Weisen und Werken, bei allen Menschen, in Tun, in Lassen, in auswendiger Übung, also soll der allermeiste Teil eingekehrt sein, und fürbaß nach Gott jagen"[4]. Oder negativ: „Dies ist aller Menschen Tun in dieser sorglichen Zeit; aber soviel ist deines Tuns dazu, daß du ihn seines Werkes in dir ungehindet bekommen lassest"[5]? Endlich steht, wie wir schon in der Einleitung sahen, Tauler ohne irgendeinen Zweifel auf der Lehre vom meritum. Aus diesen Stellen ergibt sich, daß Taulern die Frage, ob am liberum arbitrium etwas

---

[1] Preger, Gesch. d. d. Myst. III S. 186. — [2] III 217. — [3] II 330. — [4] II 197. — [5] II 133.

problematisch sei, gar nicht gekommen ist. Aber wie verhält es sich mit der „bösen Natur"? Die Natur, auch die des Menschen ist bei Tauler gar nicht böse. Er führt keine neue Lehre über die Sünde. Er sagt: „Die Natur ist an sich selbst gut und edel"[1]. Bedenken wir auch, was über das „natürliche Licht" gelehrt wurde. Aber daß der Mensch dies alles „mit Willen" besitzt, das ist Unrecht, sein Annehmen, sein Ich, Mir, Mich. Das gibt den „falschen Grund"[2]. Darum „ein jegliches Bildlein mit Willen besessen, das muß mit unleidentlichem Fegefeuer abgelegt werden, ehe man immer vor Gott kommt"[3]. Freilich ist zuzugeben, daß der Prediger Tauler manchmal auch die Natur in dunklen Farben malt, wie das ja auf allen Kanzeln leicht geschieht. Eine solche Stelle zitierten wir schon in Kap. 2. Wenn wir nun dort auch „prüfen sollen, daß die Natur blöde und krank ist, und zumal nichts Gutes an sich selbst vermag", so fährt doch Tauler fort: „Darum hat ihr Gott zu Hilfe eine übernatürliche Hilfe und Kraft gegeben"[4] und hebt damit den Charakter der gratia als auxiliaris wohl deutlich genug hervor. Die Hauptstelle hingegen, die man für Taulers Meinung von der Unfreiheit des Willens anzuführen pflegt[5], gehört den bei Tauler abgedruckten Eckartischen Predigten[6] an und läßt auch, wenn man sie nur ausführlicher mitteilt, eine sehr andere Deutung zu. Doch das bekümmert uns hier nicht. Uns ist es nur wichtig, zu wissen, daß Tauler auf diesem Gebiete jeder Zoll Thomist geblieben ist, so sehr, daß er gelegentlich sagen konnte: „Wie des Menschen Komplexionen und Naturen sind, darnach richtet sich oft ihre Gnade"[7]. So lebhaft also auch Tauler das Überragen Gottes immer geschildert hat, dogmatisch blieb er beim liberum arbitrium,

[1] I 197. — [2] III 121. — [3] III 121. — [4] III 68. — [5] So Preger, Gesch. d. d. Mystik III S. 186. — [6] Pfeiffer II S. 24. — [7] II 426.

der verdienstlichen charitas und dem auxiliaren Charakter der Gnade.

Und doch bestand zwischen Tauler und seinen Ordensgenossen gerade auf diesem Gebiet ein ungeheurer Unterschied. Nur die Liebe war ihm und den Gottesfreunden wirklich verdienstlich, nicht aber die frommen Übungen, das Mönchsein, die geistlichen Werke. Zahlreich sind die Stellen, in denen er diese seine Meinung kundgibt. Am besten geschieht das in der Predigt auf Mittwoch vor Palmarum: „Er wird dir die Übung der Heiden geben; die hatten keine Weise, noch Heiligkeit, noch Ewigkeit, denn sie nehmen Gnade um Gnade, ohne alles ihr Verdienen; aber die Juden verließen sich auf ihre Werke, und auf ihr Tun, die hatten ihre Zeremonien und Gebote und viele Dinge. Die Heiden hatten keinen Enthalt, darauf sie baueten, denn allein auf Gottes Gnade, in seiner Barmherzigkeit. In der Weise soll deine Übung sein, daß du dich auf nichts anderes enthaltest, denn auf die große Gnade und Barmherzigkeit Gottes, und begehrest und nehmest Gnade von Gottes Güte allein, und nicht groß achtest, weder deine Bereitung, noch Würdigkeit. Die jüdische Weise haben viele Menschen, und sie stehen auf ihren eigenen Weisen und Werken, die wollen sie je zu einem Unterstand haben, und glauben, es sei alles verloren, wenn sie nicht ihr Werk getan haben, und bedürfen weder an Gott, noch an Jemand zu glauben, sie bauen verborgen auf ihre Werke und auf ihr eigenes Tun."[1] Bis auf das „nicht groß" hätte Luther diese Sätze schreiben können! Aber, trotz dieser Anschauungen verwirft Tauler die Werke nicht ganz. Sie haben für ihn nicht verdienstliche, sondern erzieherische Bedeutung[2]. So fährt er denn in unserer Stelle fort: „Ich meine nicht, daß man gute Übung unterwegen lassen soll, man soll sich allezeit

[1] II 59. — [2] S. den praktischen Teil, Kap. 8.

üben, man soll aber nicht darauf bauen, noch sich darauf halten. So halten solche mehr darauf, daß sie ein härenes Hemd und Halsband getragen, und gefastet und gebetet haben, und 40 Jahre ein armer Mensch gewesen seien“[1]. Vielleicht ein Stück Selbstbekenntnis. Auch nach einer anderen Richtung hin hält Tauler ferner an den Übungen fest; sie wehren dem zu schnellen Zufahren, zu geschwinder Bekehrung, die dann nichts wert ist. So gibt er den Rat: „Wer aber nicht mit Ledigkeit innerlich kann, der komme mit Wirken heiliger Bilder und Übungen, und daß man also gewurzelt und gegrundfestet werde in der heiligen Liebe, daß man mit allen Heiligen begreifen möge, welches sei die Höhe, die Länge, die Tiefe, die Breite“[2]. Von hier aus versteht sich dann auch das bekannte Zitat, welches die Theologia deutsch in cap. 13 bringt. Es ist der 1. Predigt auf Joh. Bapt. Geburt entnommen und lautet dort: „Nun kommen die Vernünftigen mit ihrem natürlichen Licht, in ihrem blosen, ledigen, unverbildeten Grunde, und besitzen da ihr natürliches Licht mit Eigenschaft, gleich als ob es Gott sei, und es ist nichts, denn ihre bloße Natur. In diesem ist mehr Lust, denn in aller sinnlichen Lust; und wenn sie dies selber sind, so werden sie die bösesten, die nun leben, und die schädlichsten Menschen. Die Zeichen, wobei man sie erkennen soll, das sind diese: sie sind nicht durch den Weg der Tugend gegangen, und durch Übungen, die zum heiligen Leben gehören, und auf Tötung der Untugend achten sie nicht, denn sie lieben ihre falsche Ledigkeit, die nicht mit wirklicher Liebe gesucht ist, von innen und von außen, und sie *haben den Bilden Urlaub gegeben vor der Zeit*“[3]. Tauler will hier ersichtlich den Brüdern vom freien Geist gegenüber in Sachen der Übungen, die sich ja im Bereich

[1] Ebd. — [2] III 18. — [3] III 64

der „Bilder" befinden, die Linie der Kirche ſtreng einhalten.

Doch genug hiervon an dieſer Stelle, Taulers Stellung zur Kirche muß doch noch ein ausführlicheres Wort gegönnt werden. Hier lag uns nur daran, zu ſehen, daß Tauler nur das meritum essentiale, die Liebe beſtehen läßt, während die merita accidentialia in ihm einen ſcharfen Gegner fanden. Nur die „Übung" läßt er gelten, nicht aber ihre Verdienſtlichkeit.

5. Vom Seelengrund, Gemüt, Fünklein der Seele.

„Nicht von Natur, ſondern Gnaden", dieſem Grundſatz ſind wir bei Tauler ſchon mehrfach an entſcheidender Stelle begegnet, und der Kenner mittelalterlicher Gedanken weiß, daß hiermit eine wichtige Demarkationslinie gezogen wird. Wir ſollen nämlich beſtändig daran erinnert werden, daß ſich der Bau der Gedanken nicht etwa, wie beim Liberalismus der damaligen Zeit, auf der reinen Pſychologie erheben dürfe. Es wäre daher auch methodiſch falſch geweſen und würde ſich gerächt haben, wenn wir die Zentrallehre im Gebiet des reinen menſchlichen Seelenlebens geſucht hätten. Bleibt doch mit dem lumen naturale die Pſychologie dahinten, und es beginnt eine erkenntnistheoretiſch fein abgewogene Theologie. Auch was die Seelenkräfte betrifft, ſo ſind die oberſten: Gedächtnis, Erkenntnis und Wille gewiß pſychologiſch zugänglich, der Seelenternar nach dem Bild der heiligen Dreifaltigkeit iſt aber wieder Theologie und nichts anderes. So hatten wir denn ein gutes Recht, zuerſt die theologiſchen Fragen zu erledigen, ehe wir uns den pſychologiſchen zuwendeten; ja, wir dürfen dies bisher recht unentwirrt gebliebene Gebiet mit einiger

Hoffnung betreten, haben wir doch nun von der mystischen Hauptlehre Kenntnis geschöpft. Vielleicht, daß wir in ihr für manches Geheimnis einen brauchbaren Schlüssel erhalten!

Das ist z. B. offensichtlich der Fall, wenn wir lesen: „Kinder, diese Geburt zeigt, daß der inwendige Grund nicht wesentlich, Gott lauter gewesen ist“[1]. Hier ist ohne weiteres Grund gleich Gott gesetzt. Ebendasselbe liegt vor, wo gesagt wird, „der Grund zeuget dir selbst . . . und leuchtet dir . . ., ist dein inwendiger Himmel“[2]. Solche Ausdrücke, die sich in ähnlicher Weise noch öfter wiederholen, machen unter dem Gesichtspunkt der visio essentiae Dei nicht die mindeste Schwierigkeit. Es handelt sich hier unter der Bezeichnung „Grund“ um die Gegenwärtigkeit Gottes in der Seele.

Von hier aus können wir nun wohl der interessanten Stelle nähertreten, welche die 2. Predigt auf Kreuzerhöhung für unseren Gegenstand hat. Wir müssen ein etwas umfänglicheres Zitat geben. „Der Mensch ist recht, als ob er drei Menschen sei. Sein tierischer Mensch, wie er nach den Sinnen ist, sein vernünftiger und sein oberster Gottförmiger, Gott-gebildeter Mensch“[3]. Hier schon fällt uns eine Abweichung von Thomas auf. Auch dieser kennt tres animae, die den drei Menschen wohl entsprechen. Nun aber kommt der Unterschied. Thomas teilt in anima vegetativa, sensitiva und intellectiva, Tauler nimmt die beiden ersten zusammen, läßt die dritte die zweite werden und setzt an dritter Stelle den uns nun recht bekannten gottschauenden Menschen ein. Wurde die visio in dies Leben hereingezogen, so mußte auch das Seelenleben gehobener erscheinen. Dieser hochgelegene Punkt wird nun unser ganzes Interesse in Anspruch nehmen, denn hier lebt Mystik. Den anderen hier

[1] II 113. — [2] II 176. — [3] III 131.

und da verlorenen psychologischen Andeutungen von „sinnlichen und beweglichen Kräften“[1], von der „Phantasie und der Bildnerin“[2], der „begierlichen und zürnenden Kraft“[3] weiter nachzugehen, verlohnt gar nicht. Jedes katholische Lexikon belehrt uns über concupiscibilis und irascibilis usw. Hier ist bei Tauler keine Spur von Originalität. Interessant ist lediglich die Höhenlage. Über sie allein äußert sich denn nun unser Zitat wie folgt: „In den obersten, inwendigen Menschen soll sich der Mensch kehren und legen mit dem Feuer des göttlichen Abgrundes, und sein selbst ausgehen und sich ihm gefangen geben. Die zwei niedersten Wege und Menschen soll er unterdrücken und übertreten, wie St. Bernhard spricht, daß man den tierischen Menschen mit seinen sinnlichen Lüsten von den Dingen abziehen möge, die er mit Liebe besessen hat. Welch ein hartes Kreuz das ist, das wisset ihr wohl, und daß es schwer ist! Und nicht minder schwer, spricht er, ist es dem auswendigen Menschen, zu ziehen in den inwendigen Menschen, und von den bildlichen und gesichtlichen Dingen in die unsichtlichen, das ist in den Grund, wie St. Augustinus meinet. Alle die Auffälle und die Kreuze, die in die niedersten zwei Menschen fallen, die ihn dünken, daß sie ihn von dieser Einkehr ziehen und hindern, die nehme der Mensch für sein Kreuz, und befehle die Auffälle Gott. Sie seien von den Sinnen oder von der Vernunft, die lasse er alle, und befehle sie den niedersten Kräften. Und mit aller Kraft erhebe er sich darüber in seine obersten, wie Abraham den Esel und den Knecht danieden an dem Berge ließ, da er Gott opfern sollte, und allein auf in die Höhe des Berges mit seinem Sohne ging. Laß also den tierischen Menschen, der wohl ein Esel ist, und den Knecht, das ist die natürliche Vernunft, die ist hier wohl

[1] I 92. — [2] II 242. — [3] III 68.

ein Knecht, denn sie hat hierin gedienet und leitet den Menschen an den Berg dieses Aufganges, aber da soll sie bleiben, und lasse diese beiden dahinten, und gehe allein hinauf mit dem Sohne, das ist, mit dem Gemüte, in die Verborgenheit, in das Allerheiligste, und tue da dein Opfer und gib dich zumal auf, und gehe da ein, und verberge dein verborgenes Gemüt in die Verborgenheit des göttlichen Abgrundes. Wie der Prophet in dem Psalter spricht: Herr, du sollst sie verbergen in die Verborgenheit deines Antlitzes. In der Verborgenheit wird der geschaffene Geist wieder in seine Ungeschaffenheit getragen, wo er ewiglich gewesen ist, ehe er geschaffen war, und bekennet sich Gott in Gott, und doch in sich selber Kreatur und geschaffen. Aber in Gott sind alle Dinge Gott, worin sich dieser Grund findet"[1]. Fassen wir das Wichtige zusammen! Der Mensch soll sich in den obersten Menschen kehren, dieser aber wird unsichtlich, also bildlos, Grund, Gemüt, Sohn, Verborgenheit und die Stätte genannt, da sich Gott in Gott bekennet. Wir sehen hier deutlich, wie beim Prediger Psychologisches und Theologisches durcheinanderfließt. Einige der genannten Bezeichnungen gehen direkt auf „Gott in der Seele". Wir aber wollen doch nach den psychologischen Daten fragen. Da sei uns zunächst interessant die Gleichstellung von Grund und Gemüt, sowie die Behauptung der Bildlosigkeit. Beginnen wir mit letzterer die Untersuchung.

Wir werden da weiter kommen, wenn wir zum Vergleich eine sehr interessante und wertvolle Stelle Eckarts zitieren, die in der unter den Taulerschen Sermonen sich findenden Predigt auf den Sonntag nach Weihnacht steht: „Bild ist ein Ding, das die Seele von den Dingen mit den Kräften schöpft; es sei ein Stein, ein Roß, ein Mensch, oder was es

[1] III 132.

sei, das sie erkennen will, so nimmt sie das Bild hervor, das sie zuvor eingezogen hat. Also mag sie sich mit der Kreatur vereinigen. Wenn aber ein Mensch also ein Bild empfähet, das muß notwendig von außen einkommen durch die Sinne. Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt, als sie sich selbst. Also spricht ein Meister, daß die Seele von sich kein Bild schöpfen möge noch ziehen; darum kann sie sich selbst mit nichten erkennen, denn Bilde kommen alle ein durch die Sinne, deswegen kann sie kein Bild von sich haben. Darum weiß sie alle anderen Dinge, und sich selbst nicht. Keines Dinges weiß sie so wenig um des Mittels willen. Das wisse auch, daß sie innen frei ist und ledig von allen Mitteln und von allen Bilden; das ist auch Ursache, daß sich Gott lediglich mag mit ihr vereinen ohne Bild oder Gleichnis"[1]. Wir haben also hier eine Begegnung mit dem Quellpunkt aller neueren Philosophie, dem Selbstbewußtsein, was natürlich unsere ganze Aufmerksamkeit erregt und gewiß größere Ausführlichkeit entschuldigt. Die Frage taucht auf, ob etwa bei den Mystikern die große Lücke ausgefüllt worden ist, welche die griechische Philosophie in betreff des Selbstbewußtseins dem Mittelalter hinterlassen hatte. Wir haben ja gewiß bei Plato und Aristoteles eine scharfe Teilung psychologischer Vorgänge, aber weder bei dem einen, noch bei dem anderen „erhalten wir eine genügende Antwort auf die Frage, wo denn nun eigentlich der Einheitspunkt des persönlichen Lebens, die alle Seelenteile zusammenhaltende und beherrschende Kraft zu suchen sei"[2]. Thomas hatte diese Angelegenheit nicht weitergebracht, denn er wehrt eigentlich nur dem Gedanken, daß man nicht etwa denken solle, der Mensch habe drei wirkliche Seelen, welche

[1] I 109. — [2] Zeller, Philosophie der Griechen II 2, S. 456.

wesentlich von einander geschieden seien[1]. Im Punkt des Selbstbewußtseins geht er aber ganz andere Wege, als wir Modernen. Festhaltend an dem Grundsatz, daß es nur Erkenntnis per similitudines gebe[2], erklärt er, die intellektive Seele erkenne ihr Wesen nicht, denn dort fehlen die Bilder, sondern nur ihr Handeln. So ist das Selbstbewußtsein im diskursiven, d. h. umherwandelnden Denken nicht Ausgang, sondern Ende. Nur nach einer Fülle anderer Erkenntnis wird der Mensch selbst sich zum Gegenstand eigner Erkenntnis, und dies auch nicht direkt, essentiell, sondern erst, nachdem er durch seine Handlungen similia geschaffen hat. Diese philosophische Situation hat denn Eckart trefflich ausgenützt. Es gab also auch nach offizieller Lehre eine zunächst bildlose Stätte im Selbstbewußtsein. Direkt und unmittelbar hat der Mensch kein Bild von sich. Hier war also ein leerer Grund, auf dem religiös gebaut werden konnte ohne Störung von menschlichen Bildern. „Denn die Gottheit hat nirgends eigentliche Stätte zu wirken, denn in dem Grunde der Vernichtigkeit“[3]. Oder es werden „weislose Menschen überformet“[4]. Hören wir nur noch einmal Eckart: „Darum weiß sie [nämlich die Seele] alle Dinge, und sich selbst nicht. Keines Dings weiß sie so wenig als sich selbst, um des Mittels [des simile!] willen. Das wisse auch, daß sie innen frei ist und ledig von allen Mitteln und von allen Bilden; das ist auch Ursache, daß sich Gott lediglich mag mit ihr vereinen ohne Bild oder Gleichnis.“ Die „unsichtliche, verborgene“ Stelle im Selbstbewußtsein,

---

[1] Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum intellectiva, que vegetativae, et sensitivae, et intellectivae officiis fungitur I 76,3 d. — [2] I 87,1 contra. — [3] III 142. — [4] II 193.

welche die Mystiker so oft mit Grund, ledigem oder entledigtem Grund bezeichnen, wäre sonach wohl aufgeklärt. Tauler hat in dieser Sache nur die Ausdrücke, die aber mit Eckarts Erklärung und des Thomas Philosophie durchaus stimmen.

Das ist aber nur die eine Seite der Betrachtung. Es bleibt nun noch die Frage zu lösen, wie sich die menschlichen Seelenkräfte zur Freilegung dieses Grundes verhalten.

Hier beginnen wir mit der Predigt auf Montag vor Palmarum. Dort heißt es: „Er — d. h. Gott — will und muß wohnen in den obersten Kräften der Seele, und da wirken, und da ist allein seine Stätte, da findet er sein eigen Bild, und sein eigen Gleichnis, und darum, wer Gott eigentlich finden will, der suche ihn da und nirgends anders“[1]. Merken wir an, daß sich also auch nach Tauler der ganze Seelenprozeß mit den obersten Kräften abspielt. Doch weiter: „Nun, welcher Mensch dazu kommen könnte, der fände kürzlich und wahrlich, was er durch lange und viele Umwege [diskursives Denken] gesucht hätte in der Wahrheit, da würde denn der Geist gezogen über alle Kräfte in eine wüste Wildnis, davon kein Mensch sprechen kann, das ist in die verborgene weislose Finsternis des weislosen Gutes, da wird der Geist also nahe eingeführt in die Einigkeit Gottes, daß er ganz allen Unterschied verliert. Denn in der lauteren Einigkeit verliert man allen Unterschied, und die Einigkeit einiget da alle Mannigfaltigkeit“. Setzen wir hier die Erklärung der Dionysischen Gottesbezeichnungen voraus, so erhalten wir folgendes psychologisches Bild: Der Gottsucher hat sich an die obersten Kräfte der Seele zu wenden. Von ihnen hinweg aber wird dann der Geist entrückt, indem Gott ihn zieht. Es war nun verständlich, wenn man dem zur Ent-

[1] I 165.

rückung bestimmten Geist noch allerlei besondere Bezeichnungen gab. So mußte, bevor es zur Entrückung kommen konnte, eine gewisse Sammlung stattfinden. Für sie nahm man damals das Gemüt in Anspruch. „Das Gemüt ist ein wonnigliches Ding, in dem sind alle Kräfte gesammelt, Vernunft, Wille und Gedächtnis, es hat einen inwendigen wesentlichen Vorwurf, über dem Wirken der Kräfte“[1], d. h. es strebt über Wollen, Denken, Erinnern auf das uns bekannte „wesentlich Werden“ hin. Hier ist also das Gemüt gewissermaßen das Vermögen innerlichster Konzentration. Mit diesem Hand in Hand geht die innerlichste Sehnsucht. Auch hierfür ist das Gemüt das Organ: „Nun sollen wir alle mit Fleiß und mit Ernst merken, was dies Gemüt sei, da es so gar edel ist, weit höher und innerlicher als die Kraft. Die Kräfte der Seele nehmen all ihr Vermögen von ihm, sind darin, fließen daraus und es ist doch fern darüber sonder Maß, denn es ist gar einfältig, wesentlich und einförmig. Die Meister sprechen: daß das Gemüt der Seele also edel sei, daß es allewege wirke, der Mensch schlafe oder wache, er wisse es oder nicht, denn es hat ein stetiges, Gott-förmiges, ewiges Sehen in Gott, aus dem es geflossen ist. Die Meister sprechen: es schaue allewege, liebe und gebrauche Gottes ohne Unterlaß; wie aber das sei, das lassen wir nun stehen. Das edle Gemüt erkennet sich in Gott, und dennoch ist es geschaffen. Paulus, ein heidnischer Meister, heißet es einen Schlaf, eine Stille, und ein göttliches Rasten und spricht: Es ist ein verborgenes Suchen des einigen Ein, das da fern über der Vernunft und der Verständnis ist, und wenn sich die Seele lauter darin kehret, so wird sie zumal göttlich, und lebet eines göttlichen Lebens“[2]. Soweit mit Gemüt nicht geradezu die durch die visio

[1] II 419. — [2] II 360.

essentiae Dei neu entstehende Kreatur bezeichnet wird, ist es Intellekt, ewiges Sehen in Gott, inane desiderium, ein Fühlen des increatum im creatum. Was aber philosophisch wahrscheinlich Ursache zur Herausstellung eines Vermögens über den Kräften Anlaß gab, zeigen ein paar Worte von unserem Zitat. Wir bringen sie mit Bedacht erst an diesem Platz, weil sie nun recht erklärend wirken: „Aus allen Kräften, das ist, liebe Gott mit allem Fleiß, daß man die tierischen Kräfte und die Sinne, und alle Auswendigkeit niederdrücke und dämpfe, und sich mit aller Kraft inwendig und auswendig zu der Liebe kehre, mit allem dem, was man vermag, das ist, sich mit Ernst üben, sofern es dann der Natur möglich ist, und da denn recht alle Kräfte aufspannen, wie der einen Bogen hart und fest spannt, je nachdem er fern schießen will. Dies ist der wahren Liebe Allheit, und ist auch der oberste Grad"[1]. So also konzentriert die Liebe, psychologisch gesprochen der Wille. Dann fährt Tauler fort: „Liebe auch Gott aus ganzem Gemüte. In dem ist das andere alles beschlossen, dieß ist und heißt das Gemüt; denn es wird ein Maß geheißen, weil es alles andere misset, denn es gibt ihm seine Form, seine Schwere, und sein Gewicht, es teilet auch alle Dinge, um und um, habitus mentis"[2]. Da haben wir den philosophischen Hintergrund: die Mystiker knüpften an das an, was jene Zeit von der Mens im Unterschied zum Intellectus sagte. Thomas zwar hatte in seinen Hauptwerken mens und intellectus völlig gleichgestellt. Der Formel mens sive intellectus begegnet man oft[3]. Aber in De veritate 10,1 c lesen wir doch den Satz: mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius, und ebendort ad 7 spricht sich der Aquinate folgendermaßen aus: mens non est una quaedam

[1] II 359. — [2] II 360. — [3] So I 12.

potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem sed est quoddam totum potentiale, comprehendens haec tria. Hatte man nun auch noch die Autorität Auguſtins, die Eckart in Anſpruch nimmt, wenn er ſchreibt: „Nu ſprichet Auguſtinus, daz an dem erſten teile der ſele, daz da mens heizet oder gemüete“[1], ſo darf man ſich über die philoſophiſche Abweichung der Myſtiker nicht wundern. Sie haben einfach die vorhandene Mens-Lehre genommen und ſich damit die für ihre Theologie nötige pſychologiſche Erhöhung geſchaffen. Dieſem „dritten Menſchen“ gehörte dann zu die Konzentration, die Sehnſucht nach dem Rückgang des creatum in das increatum, die Entrückung und der neugewonnene Zuſtand. Auch hierfür wechſelt der Ausdruck Gemüt mit Grund. So in der Predigt auf 4. p. Tr.: Da heißt es: „Löſe dein Gemüt von allen Enden . . . denn es ward dem Feuer nie ſo natürlich aufzugehen, noch einem Vogel ſo leicht zu fliegen, als es einem rechten, ledigen Gemüt iſt, zu Gott aufzugehen. Darum, ſollen wir in den Grund Gottes und in das Innigſte Gottes kommen, ſo müſſen wir zu dem allermindeſten zuerſt in unſeren eignen Grund und in unſer Innigſtes, und das ſoll eine lautere Demut ſein . . . So du dich alſo von allem deinem Vermögen abziehſt . . ., leide dich aus“[2]. Hier ſteht Grund völlig auf einer Linie mit Gemüt. Und ſo oft. Dagegen iſt auch nicht die Predigt 19. p. Tr. anzuführen, wo erſt vom Gemüt die Rede iſt und dann außerdem noch von dem Geiſt ausgeſagt wird: „Die Seele heißt auch Mens, das iſt der Grund, wo das wahre Bild der heiligen Dreifaltigkeit innen verborgen liegt“[3]. Hier leſen alle alten Drucke einhellig „Menſch“ für Mens. Ganz abgeſehen davon, daß die Änderung von mens in Menſch recht ſchwierig zu

[1] Pfeiffer S. 318,1. — [2] II 248. — [3] II 419.

begreifen ist, gibt „Mensch" auch einen guten Sinn, weil die Scholastiker gerade beim Artikel des trinitarischen Seelenternars immer ganz besonders hervorzuheben pflegten, daß er ein besonderer Vorzug des Menschen sei. Wir lesen also mit den Alten „Mensch", erfahren aber zugleich, daß auch das Bild der Dreifaltigkeit als Grund bezeichnet wird.

Endlich gehört noch hierher die Erklärung dessen, was unter „Funke der Seele" verstanden wird. Auch das ist ein Punkt, den der Aquinate nur inoffiziell behandelt. In de veritate 16,1. 9; 17,2 ad 3 und im Sentenzenkommentar 2 dist. 39, qu. 3, art. 1 ist hierüber gelehrt, in den Summen nicht. Wie alles, so behandelt Thomas auch dieses Stück philosophisch ganz sauber. Nach ihm — und das ist neuplatonisches Gut — hängt jede Entwicklungsstufe mit etwas Unterem und etwas Oberem zusammen. So der Mensch nach unten mit dem Tier, nach oben mit den Engeln. Wäre das nicht, so wäre alles starr, es gäbe gar nicht die Möglichkeit des Auf- und Absteigens. Daher der Grundsatz des Areopagiten[1]: divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum. So lehrt denn Thomas in den Sentenzen l. c.: oportet ergo, quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur . . . haec virtus est quaedam modica participatio

[1] De div. nom. c. 7.

intellectualitatis, respectu eius quod de intellectualitate in angelo est. Hier stehen also aufs beste geordnet die festen Begriffe Synteresis und englisches Teilhaben als Definition für die scintilla, den „Funken der Seele", zur Verfügung. Hat das Tauler benutzt? Nein. In der Michaelispredigt spricht er einmal von englischer Erleuchtung: „Wenn nun der Mensch in diesem Frieden steht, so kommen die Cherubim mit ihrer Klarheit und erleuchten den Grund mit ihrem gottförmigen Licht"[1]. Aber gerade hier ist von dem „Funken" nicht die Rede. Auch wenn wir die 2. Predigt auf Himmelfahrt vergleichen, so sehen wir nichts von thomistischer Vermittlung durch den angelus: „Der Mensch . . . soll eine Einkehr und ein Einsenken haben, ein Einschmelzen in das lautere, göttliche, einfältige Gut, das das edle, inwendige Fünklein ist"[2]. Tauler faßt vielmehr die scintilla gleich mit der Lehre von der visio essentiae Dei zusammen. Dem inane desiderium und dem Wort Grund setzt die 2. Predigt am 3. p. Tr. den „Funken" gleich: „Die Seele hat einen Funken und einen Grund in sich, also daß Gott nicht vermag, der doch alle Dinge vermag, daß er den Durst mit etwas anderes lösche, denn mit sich selbst"[3]. Als ganz natürliche Anlage zur Demut hingegen ist das Fünklein beschrieben[4] in der 1. Predigt vom 3. p. Tr.: „Das erste ist, daß wir uns demütigen sollen, das ist der lautere feste Grund, darauf alles Gezimmer des Menschen, und alle seine Werke gebaut werden müssen . . . Nun hat Gott diese edle Tugend zumal in uns gesenkt, in unsere Natur, denn er erkennet wohl, daß uns diese edle Tugend not ist, und in diesem hat uns Gott heimlich große Freundschaft getan, das ist das edle, gottfarbige Fünklein der Seele, das uns viel inwendiger und näher ist, denn wir selber wähnen, und

[1] III 149. — [2] II 104. — [3] II 234. — [4] Vgl. II 360.

dasselbe ist uns fremd und unbekannt, und das ist allein um unsere große Hoffart im Geist und in Natur. Stände die Natur in einer rechten Ordnung, so fänden wir die Materie dieser Tugend ohne Unterlaß, und möchten uns deren nicht wohl entschlagen“[1]. Wenn man nun weiß, daß Tauler die Demut bis auf den „entledigten Grund“ führt, daß er vielfach unter ihr die Konzentration aller Kräfte behufs Entsagung aller irdischen Bilde meint, so ist es ganz gut verständlich, wenn er das Seelenfünklein in Verbindung mit diesen Gedanken bringt.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so können wir sagen: Alle drei Bezeichnungen, Grund, Gemüt und Funken der Seele fanden wir direkt auf die Gegenwart Gottes im Herzen angewendet, wie sie die visio essentiae dei lehrt; wir fanden damit aber auch das im Menschen bezeichnet, was sich nach Gott sehnt, sein Kommen letztlich vorbereitet und dem Einfluß des göttlichen Lichtes zum Gefäß dient. Hier dürfte die Lehre von der mens als eines gewissen Zentralvermögens noch über dem Intellekt eine Rolle spielen, und die Herausstellung eines solchen Vermögens ist desto begreiflicher, da es sich — was der Intellekt nicht tut — um Konzentration zur Selbstverneinung handelt.

Weiter in diese psychologischen Fragen einzudringen, dürfte wegen der Unbestimmtheit der Predigtausdrücke nicht viel Erfolg versprechen. Auch ist Tauler gar kein selbständiger Theolog. Er nimmt das theologische Zeitgut und verwendet es, wie er es braucht, entfernt von ängstlicher Abwägung der Termini. Bezeichnend dafür ist jene Stelle aus der 2. Predigt am 13. p. Tr., in welcher Tauler Eckart erwähnt. Dort bildet den Text Luk. 10,23: Beati oculi, qui vident, quae vos videtis. Dazu wird ausgeführt: „Lieben Kinder,

[1] II 220.

nun sind hier zween Wege oder ein zweifacher Sinn in den Werken von den seligen Augen. Der erste Sinn ist von dem inwendigen geistlichen Anschauen des großen Adels, wo die besondere Verwandtschaft mit Gott ist, die er in den Grund der Seele gelegt hat. Wer das wohl und wahrlich ansehen kann, das bringt einem liebhabenden Herzen große Gnade und Seligkeit. Von diesem inwendigen Adel der Seele, der im Grunde verborgen liegt, haben viele Meister geredet, beide der alten und neuen Ehe. Bischoff Albrecht, Meister Dietrich und Meister Eckart nennen es. Der letzte einen Funken der Seele, der zweite einen Boden oder Dolde der Istigkeit[1], aber Bischoff Albrecht nennet es ein Bild, in dem die heilige Dreifaltigkeit gebildet ist, und dieser Funke der Seele fliegt also hoch, so ihm anders recht ist, daß ihm die Finsternis nicht nachfolgen kann. Denn dieser Funke rastet nicht, er komme denn wieder in den göttlichen Grund, daraus er geflossen ist, da er in seiner ersten Unerschaffenheit war"[2]. Hier wird — erinnern wir nur nochmals daran — im Eingang die visio mit unbezweifelbaren Worten als das Ziel beschrieben und dann das Meisterzitat gebracht, keiner zurückgewiesen, einer gebraucht, aber sein Terminus sofort in der uns bekannten Art verwendet.

Ähnliche Freiheit nahm sich aber nicht etwa nur Tauler heraus. Andere Prediger verfuhren hier noch breiter. So spricht z. B. Hermann von Fritslar auch über den Funken und stellt ihn selbst ungefähr dem Gewissen, der synteresis, gleich. Aber er berichtet auch anderes: „Etliche heißen diesen Funken einen haven der sele, andere worbele der sele, gotechen in der sele, antlitze der sele, intellectus, instende kraft in der sele, sinteresis, wo der sele, nirgen der sele"[3]. Man

[1] = des Seins; alles, was ist, existiert, hat Istigkeit. Vgl. Denifle, Archiv f. Lit. u. K.-G. d. M. A. II, S. 442. — [2] II 356. — [3] Pfeiffer I S. 32,9.

ſieht, ein viel diskutierter Punkt, der, das dürfen wir wohl annehmen, ſein Licht letztlich der Theologie verdankte, die der Prediger teilte.

6. Das Ziel der Myſtik.

Nachdem wir erſt die theologiſche Hauptlehre gewiſſermaßen als Zentrum des Ganzen beſprachen, wandten wir uns im vorigen Kapitel nach unten den pſychologiſchen Fragen zu. Für dieſes Kapitel verbleibt uns demnach folgerichtig die Behandlung der letzten Ziele, zu welchen Taulers Myſtik führt.

Zuerſt die Entrückung.

I 12, 11 ad 2 ſchreibt Thomas den für dieſe Zwecke wichtigſten Abſchnitt: Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et praeter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit, ut dicit Augustinus[1], et in libro de videndo Deum[2], de Moyse, qui fuit magister Judaeorum; et de Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu eius agemus.[3]

In den eigens dem raptus gewidmeten Artikeln erklärt dann Thomas zuerſt, daß dieſe Bewegung vom heiligen Geiſt veranlaßt werde cum abstractione a sensibilibus[4]. Er erläutert weiter, daß an dieſem Vorgang, wie wir ſchon wiſſen, nicht nur die vis intellectiva, der Geiſt, ſondern auch die vis appetitiva, die Liebe beteiligt ſei[5]. Aber, ſo heißt es ad 2, man muß vom raptus die extasis unterſcheiden. Extasis iſt nur ein excessus a se ipso, der raptus fügt noch

[1] Sup. Gen. ad litt. lib. XII cap. 26. — [2] Epist. CXII, cap. 12. [3] II II 175, art. 3. — [4] II II 175,1 c. — [5] Ebd. art. 2.

höhere Gewalt hinzu[1]. Nach Dionysius kommt nun die extasis durch die Liebe zustande, sie gehört mehr zur vis appetitiva. Der raptus hingegen führt, wie art. 3 bezeugt, weiter; durch ihn schaute Paulus Gott per essentiam, also in der bekannten intellektuellen Vollendung. Dies geschieht bei den Seligen per modum formae immanentis, bei den viatores hingegen per modum cuiusdam passionis transeuntis, durch prophetisches Licht. So war es bei Paulus; er war noch nicht habitualiter beatus, sed solum habuit actum beatorum. Noch einmal wird dann art. 4 die Notwendigkeit der Sinnesabstraktion hervorgehoben, ein Gedanke, der in gerader Linie zur Enddefinierung — um das Wort zu bilden — auch des Gottesbegriffs in dionysischer Weise führen mußte. Der Seele ohne Bild entspricht dann durchaus der Gott ohne Begriff.

Ekstase und Raptus, ein mehrfaches Kommen Gottes, berührend und in Besitz nehmend — das alles findet sich bei den Mystikern wieder. Tauler sagt an Maria Empfängnis: „Darnach soll man den Grund und das Gemüt aufheben in die hohe glorreiche Gottheit, die soll man mit demütiger Furcht und verlangender Weise ansehen. Wenn er sein finsteres, elendes Unbekenntnis also Gott vorlegt, dann versteht er, was Job spricht: der Geist ging vor ihm. Von diesem Vorgang des Geistes wird eine große Bewegung in dem Menschen. Je klarer, wahrer und bloser der Vorgang ist, je stärker, schneller, wahrer und lauterer ist das Werk, die Kraft und die Umkehrung des Menschen, und der Mensch erkennet sein Verbleiben blößlicher. Dann kommt der Herr, und will des Werkes Meister sein. Wenn man das gewahr wird, daß der Herr da ist, so soll man das Werk ledig lassen, und soll ihm feiern, und alle Kräfte sollen dann

[1] super hoc addit violentiam quamdam.

schweigen, und ihm eine Stille machen ... Also soll der Mensch zuweilen wirken und zuweilen ruhen, nachdem er von Gott getrieben und ermahnet wird, und ein jeglicher nachdem er befindet, was ihn am meisten zu Gott ziehen mag, es sei im Wirken oder in der Stille"[1]. Hier ist ganz bestimmt ein doppeltes Kommen Gottes in die Seele unterschieden: ein vorbereitendes mit Bewegung, ein vollendetes in Stille. Hören wir dazu noch die 1. Predigt an Joh. Bapt. Geburt: „Eine andere Kehre mag auch wohl in einer gemeinen äußerlichen Weise wesentlich heißen, das ist in allen Kehren, da der Mensch lauter und bloß Gott meinet, und nichts anderes, denn Gott um seiner selbst, in ihm selbst. Aber die erste (oberste) Kehre ist in einer inwendigen, unförmlichen, unweislichen Gegenwart, in einem übersubstanzlichen Eintragen des geschaffenen Geistes in den ungeschaffenen Geist Gottes. Könnte der Mensch in all seinem Leben der Kehren eine treffen, so wäre ihm wohl geschehen. Diesem Menschen, dessen Gott so gewaltig ist, und der ihm in diesem Gedränge Treue gehalten hat, dem muß der Herr mit sich selbst antworten; er ziehet diesen Menschen so grundlos in sich selbst, und in seine Seligkeit, da wird der Geist so minniglich eingezogen, und wird zumal mit der Gottheit durchflossen und übergossen, und eingezogen, daß er in Gottes Einigkeit alle Mannigfaltigkeit verliert"[2]. Auch hier ist die Voraussetzung ein mehrfaches Berührtwerden durch Gott. Und so an vielen Stellen, wie der praktische Teil noch weiter ausführen wird. Das Wort raptus ist mit „Durchbruch" übersetzt, das Wort extasis aber kommt als „Entrückung" oder „Berührung" vor.

---

[1] III 18. — [2] III 66.

Man kann sich nun wohl vorstellen, daß eine ekstatisch geleitete Andacht ganz von selbst zu Überschwenglichkeiten neigt. Alle orientalischen Religionen sind voll davon. Vielleicht ist gar diese Art religiöser Empfindung der Grund zur Furcht vor der Gottesbenennung. Jedenfalls war es nicht bloß der dionysische Gottesbegriff, der die deutschen Mystiker veranlaßt hat, Gottesbezeichnungen zu wählen, die allerdings seit den Tagen der alten Gnostiker nicht vorgekommen sind. Dionysius selbst ist keineswegs in dieser Sache Original. Auch er steht auf der visio[1] und ist Schüler der ekstatischen Neuplatoniker. Viel eigner ist ihm die christliche Anwendung der neuplatonischen Geisterstaffel[2], als das Gefühl der Undefinierbarkeit Gottes. Jeder, der z. B. Augustin kennt, weiß, wie auch er in seiner lebhaften Dialektik beim Gottesbegriff immer vorm Wunder steht. Wenn wir also bei Tauler lesen: „Gebet euch in das Gefängnis der göttlichen Finsternis und Unbekenntnis“[3], oder: „Da St. Paulus nichts sahe, da sahe er Gott“[4], oder: „Treibe dein Gemüt auf in die Höhe und in die innerliche Wüste“[5], so merken wir wohl, daß dem Mann unfaßbarer Ziele auch unfaßbare Ausdrücke dafür kongenial sind, aber konstitutiv für den Aufbau der Theologie war diese Begriffslosigkeit durchaus nicht. Auch wenn man sagen wollte: Tauler lehrt den bildlosen Gott im bildlosen Menschen, und das ist doch eine konstitutive These — so muß mit Nein geantwortet werden. Diese Erkenntnis stellt weiter nichts dar, als eine theologisch-philosophische Hilfslinie, eine Probe aufs Exempel, denn der Gedanke der Bildlosigkeit Gottes

---

[1] De hierarchia cap. 1. — [2] Wir streiften diese Lehre gelegentlich der englischen Erleuchtung in Kap. 5. — [3] II 427. — [4] III 143. — [5] II 47.

allein wird niemanden zu mystischer Frömmigkeit veranlassen.

Mit dem Schauen Gottes nun verändert sich auch des Menschen Erkenntnis. Es wird uns dabei wieder zuerst von Wichtigkeit sein, zu erfahren, was Thomas über die neugewonnene Erkenntnis sagt. Wenden wir uns nochmals den Artikeln über die visio I 12 zu! Hier ist art. 10 ausgeführt, daß der Mensch nun nicht mehr durch die Fülle der vielen species die Welt betrachte, welche Erkenntnis eben durch das sich immer folgende Abwechseln der Bilder nacheinander verlaufe. Je mehr Spezies, Formen, Bilder, in desto ausgedehnterer Zeit begreift der Intellekt. Jetzt aber wird Gott die Spezies, die anderen aber treten sämtlich zurück. Non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Hieraus folgert nun der Aquinate mit dem ganzen M.A. den wichtigen Satz: Unde simul et non successive videntur. Also: die visio beata erzeugt im Menschen eine ganz neue, sich gleichzeitig vollziehende Totalerkenntnis, wir erkennen auf dieser Stufe im nunc aeternitatis, in ewiger Gegenwart ohne Vor und Nach, in neuer Weisheit, nicht mehr in mühsamem Wissen. Damit wird aber auch alle Mannigfaltigkeit in die Einheit gezogen. Sehr lebhaft predigt Tauler über diese Gegenstände an Quasimodogeniti: „Davon sprach unser lieber Herr: Ich habe alle Dinge wohl getan, die du mir zu tun gabest. Hätte er das nach der Zeit genommen, so wäre es nicht also gewesen, denn es war noch vieles ungetan; er sollte noch leiden und auferstehen. Er meinte es aber nach der Weise der Ewigkeit, da sind alle Dinge, wie sie ewiglich gewesen sind, und ewiglich sein sollen, also sind sie jetzo in diesem Nu. Alle diese Menschen, die darin recht geraten, die wirken alle ihre Werke auswendig

und über die Zeit, in Ewigkeit, sie beten in Gottes Geist, und leben und wirken in ihm, und sind sich selber gestorben“[1]. Am 16. p. Tr. spricht dann Tauler über das Wort von der Länge, Breite und Tiefe und führt da aus: „Die Länge ist, daß man sich in das Nu der Ewigkeit einkehre, das ist die Länge, ohne vor und nach, und ohne alle Wandelbarkeit, da die lieben Heiligen in der Ewigkeit gebrauchen, bekennen, lieben und genießen dessen, was Gott gebraucht. Unter demselbigen sollen wir ein Mitwirken und ein liebliches, süßes Empfinden, wirklich und gebrauchlich, ohne Unterlaß verstehen, soviel es hier in dieser Zeit der Gnade möglich ist“[2].

Die Predigt auf St. Laurentius verfolgt dann mit besonderem Nachdruck den Gedanken der „Flucht aller Mannigfaltigkeit“[3]: „So der Mensch Gott also in sich fasset, und ihn gegenwärtig in das inwendige Gemüt ziehet, so genügt dem Menschen mit Gott in allen Dingen. Es werden ihm alle Dinge ein Weg zu Gott, und in Ungleichheit ist seine Stätte ohne alles Ausbrechen, und dann gewinnet der Mensch Friede in sich selbst und mit allen Kreaturen“[4]. Dann wird geschildert, wie es dem Gott habenden Menschen gut sei, immer noch Ungleichheit um sich zu fühlen: „Welche Menschen also Gott allewege gegenwärtig hätten in ihrem Grunde mit der Wahrheit, da nähme der Mensch mehr zu, und er kriegte alle Tugend eher, denn in großer Gleichheit; denn in der Gleichheit des Menschen bedarf es gar vielen Fleiß zu der Gerechtigkeit seines Gemütes, daß er gar eben besehe, was sein Gegenwurf sei, in Tun und Lassen, in Liebe und Leid. So ist es in der Ungleichheit nicht, da gehet es selber zu durch das Verderben und Überwinden des Menschen, und in diesem Gegenwurf der Ungleichheit wird der Mensch wohl gewahr, ob er ein

[1] II 47. — [2] II 385. — [3] III 102. — [4] III 103.

getreuer Diener Gottes sei. Wäre es aber, daß der Mensch in der Ungleichheit sich selbst entginge, darauf soll er nicht lange bleiben, er soll es seiner Kleinheit und seiner Vernichtigkeit geben, und kehre sich dann aber schnell wieder in Gott, seinen wahren Grund, mit tiefer Demut; will aber der Mensch lange auf seinen Gebrechen bleiben, und will sehen, wie er dazu gekommen sei, oder er sollte also oder also getan haben, das hält den Menschen alles auf in Ungerechtigkeit. Willst du sicher sein, so kehre alsbald zu Gott mit deinem Gelaß. Bist du ungleich geworden, wie willst du dann besser gleich werden, denn allein in Gott?"[1] Diese Stelle ist recht bezeichnend für das schwankende Gehen in einer solchen Höhenlage, die Taulern seine Theologie anwies. In steter Gleichheit, das ist dem sterblichen Menschen doch zu schwer; die Ungleichheit treibt ihn durch ihre Leiden besser zum Dienen an. Aber die Ungleichheit hat auch ihre Gefahren! Bist du ihnen erlegen, so ist doch wieder der beste Weg der in die Gleichheit. Ganz auf derselben Linie bewegt sich Tauler in der 1. Predigt auf Trinitatis: „Man findet aber gar viele Menschen, weltliche und geistliche, die gerne Nachfolger Christi wären, so es in einem Gleichen stände, das ist, wenn sie nicht Widerwärtigkeiten hätten. Aber wenn ihre Ungleichheit kommt, es sei im Geist oder in Natur, oder von dem Menschen, so fallen sie wieder um und kehren von Gott ab, und wäre doch dem Menschen viel besser, nützlicher und fruchtbarer, Ungleichheit denn Gleichheit. Denn Gleichheit bringt das Wesen der Wahrheit, und das Gleiche ist die Blume, und das Ungleiche ist die wahre, wesentliche Frucht. Das Gleiche ist dem Ungleichen dienstbar, und gehet ihm vor, es hilft und stärket den Menschen zu der Bürde des Ungleichen, aber in der Ungleich-

[1] III 103.

heit wird der Mensch in der Wahrheit in Gott verborgen geboren, das ist, wenn der Mensch in Liebe und in Leid gleich stehet“[1]. Nachdem dann in derselben Predigt immer noch zwischen gleich und ungleich hin und her balanciert wird, heißt es zuletzt: „Diese Einkehr könnten noch möchten die Menschen, alle Engel und alle Heiligen nicht geben, noch alles das, was in dem Erdreich eingeschlossen ist, sondern allein der göttliche ewige Abgrund in aller seiner Unmaß muß das tun und vollbringen; denn in diesem versinket der geläuterte Geist in die göttliche Finsternis, in ein Stillschweigen und in eine unaussprechliche, göttliche Vereinigung. In diesem lauteren Versinken wird alles Gleiche und Ungleiche verloren. Denn in diesem Abgrunde verliert der lautere Geist sich selbst, und weiß da weder von Gott noch von sich selbst, noch von gleich, und von ungleich, denn der Geist ist da wahrlich in Gottes Einigkeit versunken, und da hat er allen Unterschied verloren“[2]. Die Gabe der Unterscheidung hing natürlich mit den vielen formae und species zusammen; waren sie abgetan, dann erkannte der Geist, wie Thomas sagte, simul und verlor alle irdische Unterscheidungsgabe.

Nach Besprechung dieser Voraussetzungen können wir nun wohl die Frage beantworten, was denn wohl Tauler eigentlich unter Vereinigung verstanden haben mag. Bewegten wir uns hier auf rein scholastischem Gebiet, so wären für unio alle möglichen Definitionen heranzuziehen. Wir wissen aber, daß wir in der Höhenlage mystischer Frömmigkeit doch nicht ganz dazu in der Lage sind. Daß recht häufig das Wort „Vereinigung“ im Sinne von unio amoris gebraucht wird, ist zu erwarten. Auch an Stelle von coniunctio tritt es wohl auf. Aber das ist für uns Nebensache. Nicht der voluntarische, sondern der intellektuelle Prozeß inter-

[1] II 168. — [2] II 171.

essiert uns hier. Zunächst blieb ja, da Gott sich selbst bekennet usw., Gott auch als Objekt, als Gegenwurf bestehen. So gibt Tauler in der Kreuz- und Betwochenpredigt den Rat: „Bitte den himmlischen Vater, daß er dir durch seinen eingeborenen Sohn sich selber zu einem Gegenwurf in der allergefälligsten Weise gebe“[1]. Hier ist zwar die Vereinigung nicht genannt, aber nach einer Seite hin ganz deutlich beschrieben. Durch seinen Sohn, d. h. durch die mystische Geburt gibt es die einzig mögliche Vollendung der Gotteserkenntnis. Dann aber vereinigt sich eben im subjektiven Vorgang Gott mit dem Menschen und doch bleibt Gott Objekt, d. i. Gegenwurf. Daß Gott in den Menschen kommt, geschieht zunächst durch infusio luminis gloriae, dann aber durch das Kommen Gottes selber, durch „göttliches Einsprechen“[2], „dann kommt die ewige Wahrheit und blicket sich selbst ein“[3]. Weiter aber ist zu beachten, daß Gott auf die wesentliche Liebe des Menschen hin kommen m u ß. Also auch nach dieser Seite, wenn der Mensch, von Liebe getrieben, in den eignen Grund sinkt, geht er der Vereinigung entgegen. „Also geschieht dem Geist in dieser starken Liebe wegen der Gegenwart des Herrn. Die leuchtet so wesentlich dem Grunde ein, daß das der Geist nicht erleiden mag wegen seiner menschlichen Schwäche, und er muß da von Not zerschmelzen und wieder auf sein Nichtvermögen fallen. Dann hat der Geist keinen Halt, als daß er in den göttlichen Abgrund versinke und in dem sich verliere als einer, der von sich selbst nichts weiß, und der göttliche Vorwurf, der dieser starken Liebe antwortet, ist ihm zu überschwenglich. Dann tut der Mensch recht, wie Elias tat, da er in der Türe der Höhle stand, das war in seiner menschlichen Schwäche in der Gegenwart Gottes, da tat er den Mantel vor die

[1] II 88. — [2] I 203, II 190. — [3] II 400.

Augen, das ist, der Geist entfället seiner eignen Bekenntnis und Werks, und Gott muß alle Dinge in ihm wirken, in ihm bekennen, in ihm lieben, denn er ist sich selbst in dieser starken Liebe entsunken in den Geliebten, in dem er sich verloren hat, wie ein Tropfen Wasser in dem tiefen Meere. Er ist *viel mehr mit ihm eins geworden*, denn die Luft vereiniget ist mit der Klarheit der Sonne, wenn sie an dem lichten Tage scheint. Wie es da gehet, davon ist besser zu befinden, denn zu sprechen. Was bleibet denn hier in dem Menschen? Nichts anderes, denn ein grundloses Vernichten seiner selbst, und ein ganzes Verleugnen aller Eigenschaft, im Willen, im Gemüt, in Weisen und in Lieben. Denn hier in dieser Verlorenheit versinkt der Mensch also gar zugrunde, könnte er noch tiefer versinken, als daß er aus Liebe und Demut zunichte würde, das täte er übergerne. Ein solches Vernichten seiner selbst ist in ihm geboren. Es dünkt ihm unwürdig, daß er ein Mensch sei, oder daß er in eine Kirche gehe und das Kruzifix ansehe, das an einer Wand gemalet ist, und dünket sich ärger, denn der Feind . . . Wie die Sonne die Feuchtigkeit aus der niederen Erde aufzieht, also zieht Gott den Geist in sich auf, daß er recht befindet, und allzumal Gott zu sein wähnet, und dann in sich selbst niedersinket, und meinet minder denn ein Mensch zu sein. Recht wie ein großer Kessel, der sehr wallet, eine Weile wallet er über sich, als ob er zumal übergehen wollte, und wenn man das Feuer auszieht, so sinkt er tief nieder; also treibet die starke Liebe, und ziehet den Geist, daß er einen Überschwung tut, und zumal aus sich selbst in ein Unwissen will, das hält ihn denn nieder in einer Bekenntnis seines Nichts . . . Diesem Gott-förmigen Menschen, was bleibt ihm dann? Ihm bleibt eine Seele voll Gottes, und ein Leichnam voll Leidens. Dann bleibt Gott also durchbleiblich in dem Grunde,

daß alles Leiden dem Menschen zu klein wird, und in dem bleiblichen Einkommen Gottes in dem Grunde kommt dem Menschen ein Blick ein, was er tun, oder wofür er bitten, oder was er vielleicht predigen soll"[1]. Nicht ohne Absicht ist dieses Zitat etwas verändert nochmals gegeben worden. Bei dem Gedanken der Vereinigung ist schließlich doch die wichtigste Frage diese, ob es sich um eine solche pantheistischer oder mystischer Art handelt. Bei einer pantheistischen Vereinigung der Seele mit der Gottheit ohne Mystik zerfließt das Einzelne in dem Allgemeinen, die Seele in dem All. Hier und da gebraucht denn auch Tauler, wie wir sahen, Ausdrücke, die ganz so gefärbt zu sein scheinen. Wenn es heißt, daß der Geist keinen Halt habe und in den göttlichen Abgrund versinke, daß er vereinigt werde wie die Luft mit der Klarheit der Sonne, so kann man an pantheistisches Aufgehen der Seele in Gott denken. Aber, und das ist das charakteristische Merkmal mystischer Frömmigkeit, das geschieht doch alles nur dadurch, daß Gott in die Seele kommt. Es handelt sich hier nicht um jene heitere, griechische Frömmigkeit, bei der der Geist in die Idee und die Idee in das All schmerzlos und reizvoll zurückkehrt, nein, hier findet ein kolossaler Prozeß statt: das menschliche Subjekt muß nach namenlosen Erschütterungen das göttliche Subjekt in sich selbst, in seiner „Vernichtigkeit" erleben! Fülle und Kleinheit stoßen aufeinander! Mit höchster Gewalt tritt[2] die Ewigkeit in dieses arme Leben ein und schafft einen „Leichnam voll Leidens". Der Geist „verliert zwar den Halt", aber er „vergeht nicht"

[1] II 413, 414, 415. — [2] super hoc addit violentiam II II 172, 2 ad 2.

und fühlt das transzendente Subjekt in sich. Darum wird alles auf dem schmerzhaften Wege peinlichster Selbstentäußerung „in eins gezogen", „gesammelt", um vernichtet zu werden. Selbstvernichtung, das ist der tragische Teil jener wesentlichen Kehre, jener theoretisch so unschuldig klingenden abstractio a sensibus; eine weltlose Askese macht das Gefäß, den Grund ledig für göttliche Fülle. So sieht echte Mystik aus, so war sie immer und so wird sie immer sein.

Durch die visio aber kehrt nun der Mensch in Gott zurück. In das Sein, den Einen und den Guten. Sein, Einheit und Güte Gottes faßte bekanntlich die Scholastik zusammen. Thomas folgert: cum Deus omnium sit efficiens causa, et maxime expetendus, ipsum bonum esse necesse est[1], und wiederum: cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet. Darum sucht auch der Fromme zuletzt nicht multa, sondern unum, nicht bona, sondern bonum, und zwar nicht um Lohnes willen — wo bliebe da die abstractio a sensibus —, sondern lediglich um des Guten selbst willen. Darnach ist denn auch Gott von seinen Gaben zu unterscheiden. Durch die Gaben hat man nur Teil an Gott, es sind bona per participationem, nicht die volle Offenbarung per essentiam. In der Praxis schwankt hier Tauler freilich. Auf der einen Seite hält er den Kanon fest: „Die Gaben Gottes sind Gott nicht. Lust soll allein in Gott sein und nicht in seinen Gaben"[2], andererseits aber macht er es, wie bei den tres animae, er erweitert die Kreise. Die 3. Predigt an Pfingsten behandelt die dona[3] ausführlich und sagt, ganz in diesem Sinne, zuletzt: „Darnach kommt die sechste und siebente Gabe, das ist Verständnis und schmeckende Weisheit. Diese zwo Gaben führen den Menschen recht in den Grund, über aller Menschen Weise,

[1] I 6,1. — [2] II 128. — [3] septem dona Spir. S.

bis in den göttlichen Abgrund, da Gott sich selbst bekennet, und sich selbst verstehet, und seine eigne Weisheit und Wesenheit schmeckt“[1]. Da münden denn auch die dona offensichtlich in die visio beata aus. Das entspricht durchaus Taulers Absicht. Beide eben erwähnte Gedankenreihen zusammenfassend sagt er am Freitag nach Invokavit: „Ruhet man auf den Gaben Gottes, die Ausflüsse mögen noch so lauter und so edel sein, bleibet man darauf mit Lust und Genügde, so wird man Gottes dadurch wahrlich gehindert, den man in den Gaben lauterlich nehmen sollte, und sie alsbald wiederum in Gott tragen, und mit den Gaben Gottes einlenken in den Ursprung aller Kraft, da die Gaben ausfließen“[2].

Kein Wort wird endlich über einen Ausdruck zu verlieren sein, der uns bei Tauler und all den geistesverwandten Schriftstellern recht oft begegnet; es ist der Terminus „o h n M i t t e l“. Er ist tatsächlich durch die Abhandlung erklärt. Es ist damit die Erkenntnis ohne Bilder, formae, species gemeint, die in der visio beata durch die Erscheinung Gottes im Subjekt eintritt. Ohn Mittel, Gott im Menschen, das ist denn auch die Höhe, das letzte mystische Ziel.

7. Taulers Stellung zu Christologie und Sakrament.

Wir hätten somit die theoretische Erörterung abgeschlossen. Daß in der Taulerschen Mystik die visio beata vollständig Zentrallehre ist, dürfte bewiesen und nach allen Seiten hin durchgeführt sein. Um des allgemein kirchlichen Interesses willen besprechen wir aber noch anhangsweise kurz die Stellung, die Tauler zu Christologie und Sakrament einnahm.

---

[1] II 145. — [2] I 173.

Die Christologie der damaligen Zeit teilte sich, wie wir wissen, in drei große Teile. Zuerst steht die theologisch-spekulative Logoslehre. Ihr entnahm die Mystik ihren Hauptanhalt, wie dargetan.

Dann ist reichlich verwertet die Imitatio Christi. War das doch der Weg der Liebe. Hierüber werden im praktischen Teil noch allerlei Zitate folgen. Ohne diesen „geschichtlichen" Jesus ist die christliche Klostermystik gar nicht zu denken[1]. Herzlich wenig aber findet bei Tauler die Lehre von der Versöhnung direkte Verwertung. Am Charfreitag erwähnt er zwar diesen Artikel: „Diese Bande zerbrach Jesus Christus an dem Charfreitag, da er sich fangen und binden ließ, und an dem Kreuze starb, da machte er einen ganzen Frieden und Sühne zwischen dem Menschen und dem himmlischen Vater"[2]. Aber dies beschäftigt seine Gedanken kaum. Hier dürfte ein Hauptunterschied Luthern gegenüber vorliegen.

Viel eingehender ist hingegen die Lehre vom Sakrament des Altars behandelt. Dazu gaben Fronleichnamspredigten und Sakramentspraxis reichlich Veranlassung. Die eigentümliche Auffassung des Sakraments, welcher Tauler in Anlehnung an Bernhard[3] huldigt, berührt uns dabei hier wenig. Das ist nicht mystisch, sondern „gröblich", wie Tauler selber sagt[4], und mag in einem Buche über das Altarsakrament seine Stelle haben, nicht aber hier.

Im Anschluß an die obige christologische Frage interessiert aber immerhin, was Tauler über die Bedeutung des Abendmahls im Vergleich zum Leiden und Sterben Christi sagte. Man sieht daraus, daß auch damals die Fragen nicht schliefen, die 150 Jahre später zu erneutem Austrag kommen sollten. In der Predigt am 2. p. Tr. lesen wir folgendes:

---

[1] Vgl. II 257 — [2] II 131, auch I 264. — [3] In cant. 71,5. — [4] I 185.

„Es ist eine Frage, ob es not sei, daß man alle Tage in dem heiligen Sakrament den Tod unseres Herrn neu begehet, so doch unser Herr an dem heiligen Charfreitag ganz genug für alle diese Welt tat. Ja, wären tausend Welten sündig gewesen, er hätte für sie alle genug getan. Das hat unser Herr aus großer Liebe getan, und uns die wonnigliche Weise gefunden, weil wir von menschlicher Krankheit alle Tage notdürftig sind, daß das würdige Opfer alle Tage neu geopfert werde, für die Sünde und Krankheit der Menschen. Denn nach St. Thomas Worten: Alle Fruchtbarkeit und Nutzen, den Gott wirkte an dem Tage, da er starb, dieselbe Frucht findet man alle Tage in einer jeglichen Messe, und dieselbe Gnade empfängt ein jeglicher guter Mensch, der den würdigen Leichnam unseres Herrn würdiglich empfängt“[1]. Doch das nebenbei.

Für uns viel bedeutsamer sind die Stellen, die vom geistlichen Genießen des Sakraments handeln. Natürlich kennt auch Thomas die manducatio spiritualis[2] und läßt sie im allgemeinen der m. sacramentalis folgen. Der Aquinate weiß aber auch vom umgekehrten Verhältnis. III 73,3 lesen wir: effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re . . aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant. Aber der Kirchenmann fährt fort: nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium. Diese Theorie mochte gerade in Straßburg durch das Leben eine Ablenkung erfahren haben. Lange Jahre lag drohend das Interdikt auf der Stadt und drängte die Frommen in den geistlichen Genuß hinein. Tauler

[1] I 216; — [2] Thomas behandelt diese Dinge III 80, 1 ad 3. —

sagt über solche Schicksale nie viel, aber der eine Ausspruch: „Auch wollte uns die heilige Kirche das Sakrament auswendig nehmen, wir sollen uns darin lassen; aber geistlich zu verstehen, das mag uns niemand nehmen“[1], scheint doch auf eine solche Entwicklung zu deuten. So geht denn Tauler entschieden über Thomas und den Rahmen der allgemeinen, mittelalterlichen Kirchlichkeit hinaus, wenn er den obersten Grad dies sein läßt: „Die vierten nehmen das Sakrament geistlich, ohne Sakrament, das sind gute, lautere, reine Herzen, die dieses Sakrament begehren, und vielleicht mehr, denn die es sakramentlich empfangen, darnach ihre Begehrung und ihre Meinung ist. Und dies mag ein guter Mensch zu hundertmalen des Tages nehmen, er sei, wo er sei, gesund oder siech, wiewohl man es sakramentlich in keiner Weise des Tages mehr haben soll, denn einmal. Also geistlich kann man es mit unmäßiger Gnade und Frucht nehmen, mit heiliger Begehrung und Andacht. Auch empfängt mancher Mensch dieses Sakrament in seine Seele, und wird es auch wohl in dem ewigen Leben genießen . . .“[2]. Ferner hat Tauler Stellen, in denen er die Kontemplation weit über das Sakrament stellt. Seelengefahr wird es, wenn man etwa bei sakramentlicher „Süßigkeit“ stehen bleibt[3]; im rechten Sinn wird es Hilfe zum Ziel, auf der Höhe aber tritt es zurück: „Wisset, in den zwei ersten Graden ward nie kein Ding nützer — aber in diesem Grad hindert den Menschen alles Behelfen, was er haben mag“[4]. Freilich hat auch Tauler Aussprüche, die anders lauten. Hören wir nur die 3. Fronleichnamspredigt. Da heißt es: „Nun hier in dieser Vereinigung wird der Geist gezogen über alle seine Krankheit, Natürlichkeit und Ungleichheit, und wird geläutert, verklärt und erhaben über alle seine Kraft, und

[1] III 141. — [2] II 203. — [3] II 193. — [4] Ebd.

über sich selbst und all sein Wirken und Wesen, er wird mit Gott durchgangen, und in eine göttliche Weise gewiesen und übergeführet, und da wird die Geburt in der Wahrheit geboren, und da verliert der Geist alle Ungleichheit, und fließt über in göttliche Einigkeit. Auf gleiche Weise, wie wenn das Feuer in das Holz wirkt, und ihm die Feuchtigkeit, die Grüne und die Grobheit benimmt, und es wärmer, hitziger und gleicher macht; so viel das Holz der Gleichheit näher kommt, so viel flieht die Ungleichheit mehr und mehr, und in einer schnellen Stunde zieht das Feuer die Materie des Holzes ab, und es wird auch Feuer und verläßt die Natur, ungleich und gleich, und ist Feuer geworden und ist nicht mehr gleich, sondern es ist eins mit dem Feuer geworden, und Einigkeit verliert Mannigfaltigkeit. Also ziehet die geistliche Speise den Geist aus aller Ungleichheit in Gleichheit, und aus Gleichheit in eine göttliche Einigkeit, und das geschieht dem verklärten Geist, der verliert ungleich und gleich; wem die göttliche Hitze in der Liebe Feuer alle Feuchtigkeit, Grobheit und Ungleichheit abgezogen, der verliert sich mit dieser Speise in der Gottheit"[1]. Daß hier nicht mehr die „gröbliche" Weise St. Bernhards das Wort regiert, sondern die visio beata, ist denn doch in die Augen springend. Diese Zentrallehre war eben so stark, um alles in ihre Kreise zu ziehen.

[1] II 197/98.

II. Teil.

Die Mystik Taulers in der Praxis.

Dem theoretischen Teil nun einen praktischen, begreiflicherweise kürzeren folgen zu lassen, erfordert ein doppeltes Interesse. Von religionsphilosophischer Seite wird man Verlangen tragen, noch tiefere Blicke in die Einzelheiten tun zu können, in denen der mystische Prozeß verläuft. Es wird sich bei der immer wachsenden Anteilnahme an dieser neuen Arbeit darum handeln, all das Material mitzuteilen, was ganz besonders ins Gebiet des persönlichen Lebens einschlägt. Dieser Stoff aber gruppiert sich um die drei Fragen: Wie kommt der Mystiker zum Durchbruch? Wie ist sein persönlicher Seelenzustand im Durchbruch? Was gewinnt er mit dem Durchbruch?

Das zweite große Recht an diese Gegenstände hat die Kirche als die christliche Vertreterin der Allgemeinheit. Wie hat Tauler, dieser religiöse Spezialist, nach seinem eignen Urteil zur Kirche gestanden? Wie die Gottesfreunde? Oder inwieweit war er rechter Klosterbruder usw.? Mancherlei hiervon muß bei den ersten Fragen mitberührt werden,

das übrige bringt dann ein Artikel: Tauler und seine Kirche. Strikte Forderung aber bleibt es — wir heben dies, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, ganz besonders hervor —, alles vom mittelalterlichen Standpunkt aus zu beurteilen. Kritik von jedem anderen Blickfeld aus schadet nur der Reinlichkeit des Resultats und kann leicht vollzogen werden, wenn erst dieses herausgestellt worden ist. Dem Leser wird es dabei gewiß lieb sein, wenn wir von nun an Tauler möglichst selbst zu Worte kommen lassen.

8. Wie kommt der Mystiker zum Durchbruch?

Beginnen wir mit einer Darstellung der Hindernisse, die nach Taulers Meinung dem Kommen Gottes im Wege stehen. Es ist ja durchaus bekannte dogmatische Ansicht, daß Gott sich von selbst dem Menschen nahe, wenn ihm nur kein Widerstand geleistet werde. So stellt das denn auch die 4. Predigt auf Fronleichnam[1] dar. Zwar ist da speziell von Sakramentshinderungen die Rede, aber bei der Art Taulers, alles nach mystischen Gedanken auszulegen, gibt das gar keinen Unterschied zu den Hindernissen der Gottesgeburt; es ist hier und dort ganz das gleiche.

Unter diesen Hindernissen nehmen nun bei Tauler die „gestandenen Gebrechen" den ersten Platz ein. Sinnliche Lust und Freude, auch Unüberlegtheit, „alles, was gedacht, gesprochen oder gewirkt wird, dem das Urteil der Vernunft nicht vorher geht", das ist, wie die Lehrer sagen, „tägliche und läßliche Sünde". „Niemand begnügt sich, jedermann gedenkt, wie er viel sammeln möge. Sie bauen große Häuser, und malen sie mit Affenheit, und darin ziehen sie Wunder und ihrer Sinnen Lust, so sind es denn die silbernen Trink-

[1] II 202 f.

gefäße, Zierde, die Kleider und köstliche Speise, und trachten und wollen in allen Dingen Lust haben, und gesehen sein, und stärken damit die steten, täglichen Sünden wie eine Mauer, mit ihren sinnlichen Lüsten für sich und in sich. Es ist ihnen leid, daß sie so wenig haben, und suchen Freundschaft, Kurzweil und Leichtfertigkeit . . . Es ist eine große Sorge, ob sie je behalten werden, denn ihr Grund ist wesentlich und wissentlich mit den Kreaturen verstrickt"[1]. Das ganze Leben der Menschen in der Welt, ihre Arbeit um Geld, ihre Freundschaft, ihre Lebensfreude waren demnach Taulern sehr bedenkliche Hindernisse mystischen Suchens, seine Weltanschauung blieb nach Art aller Mönche und Kappen schwarz umkleidet. „Nun nehmen wir die Welt vor, so siehet man, daß der allermeiste Teil aller Welt Feinde Gottes seien"[2]. Das ist das trübe, schwermütige, klösterliche Urteil über die Menschheit.

Nachdem so das christliche Volk bedacht ist, kommen die Klosterleute mit ihren Gebrechen an die Reihe. Ein fließendes Gebrechen wird es genannt, wenn die Christen nicht behutsam sind, zu viel Geschwätz, Trinkens, Essens, Fröhlichkeit oder Bekümmernis haben. Man erkennt an dieser Sprache sofort den sich in jeder Weise moderierenden Kleriker, der das ne quid nimis bis zu dem „nie zu fröhlich und nie zu traurig" zu üben verstand.

Am bedenklichsten erscheinen aber Taulern immer die verborgenen, geistlichen Hindernisse. „Daß etliche Menschen allein das Ihre suchen, als Trost, Befindlichkeit und Wohlsein, und fänden sie das nicht, sie gingen nicht zu. Die meinen sich mehr verborgenlich, denn Gott"[3]. Wenn wir weiter unten über geistliche Übungen zu reden haben, werden diese geistlichen Hindernisse noch weiter zu besprechen sein.

[1] II 205. — [2] II 308. — [3] II 206.

So war es denn bisher Taulers Rat: Willst du Gott finden, fliehe die Welt, gehe ins Kloster, sei behutsam, suche nirgends das deine.

Über die Berechtigung, Taulern den Rat zuschieben zu dürfen: geh ins Kloster! mag man vielleicht streiten. Der Dominikaner kannte, wie wir noch sehen werden, Laien genug, die ein gottseliges Leben führten. In der 1. Predigt am 10. p. Tr. spricht er auch einmal recht warmherzig von den Laien: „Eins kann spinnen, das andere kann Schuhe machen, und etliche sind wohl der auswendigen Dinge kundig, daß sie sehr wohl gewinnen, und kann ein anderes nicht. Dies sind alles Gnaden, die der Geist Gottes wirket. Wäre ich nicht ein Priester und wäre unter einer Versammlung[1], ich nähme es für ein großes Ding, daß ich Schuhe machen könnte und ich wollte auch gerne mein Brot mit meinen Händen verdienen. . . Es ist nirgends so ein kleines Werklein, noch Künstlein, noch so schnöde, es kommt alles von Gott“[2]. Weiter unten erklärt dann Tauler diese seine Stellung nach dem Text, über den er predigt: „Unser Herr strafte nicht Martha um ihre Werke, denn die waren heilig und gut, er strafte sie um ihre Sorgfalt“. Unter diesem Gesichtspunkt mag sich denn auch solch singuläre Auslassung erklären. Prediger sind nicht Dogmatiker, Inkonsequenzen kommen vor. Jedenfalls ist Tauler sonst auf einen andern Ton gestimmt. In der 1. Predigt am 3. p. Tr. spricht er seine eigentliche Meinung, die mit der oben erwähnten völlig stimmt, folgendermaßen aus: „Doch etliche unter diesen Menschen kommen in bewährte Orden und beschlossene Klöster, dieselben kommen in den allersichersten Stand“[3]. So unermüdlich auch Tauler den Klosterleuten ihre Sünden vorhält, so rüttelt er nie an der Klosterpforte selbst. Ja, er

[1] = Konvent. — [2] II 324. — [3] II 226.

gesteht von sich in höchster, klösterlicher Demut: „In manchem Jahre durfte ich nicht denken, daß ich St. Dominici Sohn wäre, und mich einen Prediger achten, denn ich mich seiner unwürdig bekenne“[1].

Nur eine Ergänzung zum Kloster kennt Tauler, seine Gottesfreunde. Nach den Predigten zu urteilen, waren dies die mystischen Gesinnungsgenossen, kein organisierter Verein, keine Sekte. Innerhalb und außerhalb des Klosters sind sie anzutreffen. Kirche und Orden nahmen zu ihnen eine zulassende Stellung ein. All die Heiligen der Bibel gehören zu den Gottesfreunden. Man denkt nicht klein von seinen Aufgaben. Die Gottesfreunde sind „die Säulen der Welt und der heiligen Kirche“[2], durch ihr Gebet wird die Menschheit erhalten[3], einen „gelebten Freund Gottes“ sollen die Menschen über zwanzig Meilen suchen[4]. Dazu hat gerade ein Laie auf Tauler den tiefsten Eindruck hinterlassen. Die 1. Predigt am 10. p. Tr. enthält die bedeutsame Erinnerung: „Ich weiß einen, den allerhöchsten Freund Gottes, der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn 40 Jahre, und ist es noch, der fragte einst unsern Herrn, ob er das übergeben sollte und in die Kirche sitzen gehen. Da sprach er: Nein, er sollte sein Brot mit seinem Schweiß gewinnen und verdienen, seinem edlen treuen Blut zu Ehren“[5]. Hierzu bringt die 1. Predigt am 12. p. Tr. eine sehr wichtige Ergänzung: „Ich sage euch, Kinder, daß ich gesehen habe den allerheiligsten Menschen, den ich je sah, auswendig und inwendig, der nie mehr als fünf Predigten alle seine Lebetage gehört hatte. Da er sahe und merkte, daß es wahr war, was er in sich selbst gehört hatte, gedachte er: Es ist nun recht genug, und fing an und starb, dem er

[1] II 418. — [2] II 104. — [3] III 152. — [4] III 122. — [5] II 326.

sterben sollte, und lebte dem, dem er leben sollte. Lasset das gemeine Volk [nämlich zur Predigt] laufen, und dasselbe hören, daß sie nicht verzweifeln, noch in Unglauben fallen; aber wisset, alle die Gottes sein wollen, die kehren sich zu sich selbst und in sich selbst"[1].

Trotz alledem kann man aber nicht bemerken, daß diese religiösen Laienfreundschaften Taulern am Kloster irre gemacht hätten. Freundschaften in unserem Sinne waren das ja auch nicht, durften es für den Mystiker gar nicht sein. Anregung, Antrieb, Vorbild mochte er von Menschen nehmen, Gemeinschaft aber suchte er nicht. Auch waren jene Laien oft religiöser, als die Klosterleute. Hierzu zwei Beispiele, die Tauler selbst bietet:

Die 2. Predigt an Trin. bringt folgende Geschichte:

„Man findet in der Altväter Buch, daß ein guter Ehemann, damit er die Hindernisse ablegen möchte, in den Wald floh, und wohl zweihundert Brüder unter sich hatte, die diesen inwendigen Grund suchten, und seine Hausfrau hatte auch viele Frauen unter sich. Dies ist eine einfältige, überwesentlich verborgene Einöde, die mit sinnlicher Weise nicht gefunden werden will"[2].

Auch die kleine persönliche Erinnerung aus der Predigt am 16. p. Tr. ist charakteristisch. Hier erzählt Tauler:

„Desgleichen empfand eine junge Ehefrau, die ich gekannt habe. Derselben Frauen Gemüt erschwang sich einstmals in die Höhe, und indem ward ihr eigner Grund entdeckt und erzeigt, und sie sahe sich in einer übertrefflichen Klarheit, und sahe den Grund in einer unerfolglichen Höhe, dieselbe Höhe war ohne Ende, und war auch in einer endlosen Länge, und dazu breit und tief, und dieselbe Tiefe war ohne allen Grund"[3].

---

[1] II 343. — [2] II 177. — [3] II 387.

Es mag natürlich gern sein, daß die Gottesfreunde einander suchten, aber sie scheinen sich selten organisiert zu haben. „Das sind nicht Sekten, daß sich Gottes Freunde ungleich ausgeben der Welt Freunde“[1], mit diesem Wort kennzeichnet Tauler die Lage trefflich nach beiden Seiten hin. Man will, obgleich manchmal verdächtigt[2], keine Trennung, bewahrt aber seine Besonderheit. Wir sind somit wohl berechtigt, in Kloster und Gottesfreundschaft den Mutterboden zu erkennen, auf dem Taulers Mystik gewachsen ist. Die Welt ist ihm Hemnis; ebenso ein unmystisches Religiosentum; Laien haben Wert, soweit sie Mystiker sind; aber alle diese Kleriker und Laien sind jedenfalls weltabgeschiedene Menschen.

Die Besprechung der negativen Seite, der Hindernisse, brachte uns zuletzt auf die Umgebung des Mystikers. Besprechen wir nun den psychologischen Prozeß in der Einzelpersönlichkeit.

Die mittelalterliche Kirche bot zur Frömmigkeitsübung eine Reihe religiöser Mittel an. Hat sie Tauler benutzt, wie hat er sie gewertet? Das ist die nächste Frage.

Zuerst die religiösen Übungen. Zu ihnen nimmt Tauler einen sehr gesunden Standpunkt ein. Er sagt am 4. p. Tr.: „Wisset, daß Fasten und Wachen eine große starke Hilfe ist zu einem geistlichen Leben, so es der Mensch vermag. Aber wo ein kranker Mensch ist, eines kranken Hauptes — in diesem Lande haben die Menschen gar kranke Häupter, — und er befindet, daß es seine Natur kränket und verderben will, so streiche es ab, und ob auch ein Tag wäre, den man fasten sollte, so nimm Urlaub von deinem Beichtiger. Wenn auch der Urlaub dir nicht werden

[1] II 447. — [2] „Es ist eines Begharden Rede, es sind die neuen Geister!“ II 235.

mag, so magst du von Gott Urlaub nehmen, und iß etwas bis morgen, und wenn du zu dem Beichtiger kommst, so sprich: Ich war krank und aß, und nimm darnach Urlaub. Die heilige Kirche meinte noch dachte das nie, daß sich Jemand verderben sollte"[1]. An anderer Stelle heißt es: „Ist dein Haupt krank, so schone deiner selbst und auch eines andern"[2]. Ja, den Übertreibern, denn auch solche kennt er, ruft Tauler zu: „Aber etlichen Menschen genügt nicht an der Myrrhe, die ihnen Gott gibt, sie wollen ihrer auch mehr auf sich laden, und machen böse Häupter und kranke Phantasien, und haben lange gelitten, und viel, und tun den Dingen nicht recht; es wird ihnen daraus wenig Gnade"[3].

Gegen Leute jedoch, die wie geistliche Lohnarbeiter die christlichen Übungen um Gewinnes willen behandeln, kann Tauler sehr bitter werden. „So sind etliche," heißt es am 8. p. Tr., „die sind gezwungene Knechte Gottes, die muß man zu dem Dienste Gottes zwingen, und das wenige, was sie tun, das tun sie nicht aus göttlicher Liebe, sondern sie tun es aus Furcht. Das sind gnadenlose, liebloſe Menschen, die Gott um ihre Pfründe und um Präsenz dienen, und wären sie deren nicht sicher, sie dienten Gott nicht, und kehrten wieder um, und würden Gesellen der Feinde Gottes. Von allen diesen Menschen hält Gott nicht einen Tropfen, also daß sie die Kinder oder die Söhne Gottes nicht sein mögen; sie tun auch viele große Werke auswendig, deren nimmt er sich nicht an, denn er ist der Grund nicht, sie sind selber der Werke Ursache"[4]. Auch die geistlichen Genießer bekommen ihr Teil: „Diese Menschen ziehet etwa mehr die Lust und das Wohlsein, denn göttliche Liebe, und dies ist auch eine pharisäische Weise, und die Menschen sehen mehr auf die Werke, denn auf den, in dem die Werke enden . . .

[1] II 250. — [2] II 418. — [3] I 141. — [4] II 308.

sie sehen mehr auf den Zufall, denn auf das Wesen.. Also ist dieser Zufall so sehr geliebt, daß Gottes Teil im mindesten Teil gemeinet und geliebet wird"[1]. Gegen solchen Mißbrauch ist Taulern kein Wort zu stark, er hat hierfür nur lodernde Entrüstung. „Darum sprechen sie: Wir sind in einem heiligen Orden, und haben die heilige Gesellschaft, und beten und lesen. Ja, das tust du alles ohne Liebe und ohne Andacht, mit einem zerstreuten Herzen, so blind und so kalt, daß es ein Wunder ist nachzudenken. In diesem beichten sie, ja mit Worten, ohne ganzen Willen, von Grund des Herzens, und den heiligen Leichnam unseres lieben Herrn empfangen sie. Sie tun recht, als wer einen König zu Haus ladet, und ihn in einen unreinen stinkenden Stall setzt"[2]. „Diese Werke geschehen alle mit Besessenheit der Natur, sie haben eine Gemeinschaft mit der großen Sünde, die da heißt Simonie, das ist, daß man geistliches um zeitliches, leibliches Gut gibt"[3]. „Aber so eignen die Menschen ihr Almosen, und wollen, daß es die Leute wissen, und machen Fenster und Altar in die Kirchen, und zeichnen die mit Schilden, und wollen, daß es alle Menschen wissen, damit haben sie ihren Lohn genommen"[4].

Aber trotz dieser so stark und so oft betonten Gefährlichkeit verwirft Tauler kein „gutes Werk". Nur der Kanon muß eingehalten werden: „Dieses meinen und diesem dienen alle Weisen, und alle Werke und Übungen, die wir in unserm heiligen Orden haben, und alle anderen Gesetze und Ordnungen, sie seien wie sie seien, die vollbringen wir darum, daß wir unsern Gott allein lauter meinen und daß er in uns Hochzeit mache"[5].

---

[1] II 409. — [2] II 235. — [3] II 281, ähnlich II 377. — [4] II 311. — [5] I 267.

Eine ähnliche Stellung, wie zu den Übungen, nimmt Tauler zum Gebet ein. Die Unterscheidung zwischen dem Gebet des Herzens und des Mundes, die seit Augustin und wohl noch früher im kirchlichen Gebrauch war, spielt, wie man sich denken kann, dabei ihre Rolle. Dem Klosterbruder nun war Beten tägliche, oft stündliche Pflicht. Darüber, ob immer der Geist bei den Worten sei, mochten Gewissensnöte entstehen. Hierin ist Tauler außerordenlich milde. Er kann raten: „Aber wisset, zur Sicherheit eures Gewissens ist es von Gebots wegen genug, daß man die Werte spreche; ob auch der Gedanke dabei nicht ist“[1]. Freilich mochte das nur für die allzu zarten Gewissen sein, ein allgemeiner Rat liegt nicht darin. Den spricht vielmehr die gründliche Abfertigung aus, welche Tauler dem sinnlosen Beter zu teil werden läßt: „Du gibst die schnöde, auswendige Murmelweise Gott mit deinen tierlichen Sinnen, wie Lesen und Beten auswendig mit dem Munde, und deine Gunst, deine Liebe, und deine Meinung gibst du den Kreaturen, mit deinem freien Willen, darum er allein den Tod gelitten hat. Dafür gibt er dir nicht drei Bohnen“[2].

Wie schön sind hingegen die folgenden Beratungen: „Geistliche und Ordenspersonen sind zu ihren Zeiten verbunden, und zu des Mundes Gebet insbesondere; aber diese äußerlichen Gebete sind so andächtig nicht, so lieblich nicht, als das heilige Vaterunser, das lehrte uns der oberste Meister, Christus, und sprach es selber, es dient allernächst zu dem wahren, wesentlichen Gebet“[3]. „Dies Gebet, das in dem Geist geschieht, übertrifft ohne Maß alle auswendigen Gebete . . .; zu gleicher Weise, wie da in dem Dom zimmern, in dem Münster, da ist mancherlei Weise und Werk, darin mögen vielleicht mehr denn hundert Menschen arbeiten oder

[1] II 337. — [2] II 235. — [3] II 123.

dazu dienen, in mancherlei Weise; etliche tragen Steine, die andern Mörtel; dies mancherlei Dienen legt man alles zu dem einigen Werk, daß der Dom und die Kirche wohl gezimmert und gemacht werde, und das alles ist darum, daß es ein Bethaus werde, das geschieht alles um des Gebets willen, daß alle diese mancherlei Werke und Weisen hierzu dienen"[1]. So läßt denn Tauler das Gebet des Mundes bestehen, auch gegen die vorgeschriebenen Gebete hat er nichts. „Aber", so rät er, „wenn der edle Rauch ausbricht, so lasse das Gebet des Mundes kühnlich fahren"[2]. Wiederholt gibt Tauler solche Anweisungen. In der 2. Predigt vom 4. p. Tr. fordert er auf: „Kinder, tut, wie wir geistlichen Priester in den Klöstern tun; zu den Ostern und zu den Pfingsten brechen wir ab, und kürzen das Gebet von der großen Hochzeit wegen. Also tun alle Menschen, die Gott zu diesem innerlichen Werke berufen und geladen hat, sie schlagen alle äußerliche Werke ab, wenn sie Gott zu dieser Hochzeit des inwendigen Einkehrs fördert, daß sie sich mit Fleiß einig, ledig, frei und abgeschieden halten, darum, daß Gott seiner hohen Werke ohne alle Hindernis in ihnen bekommen möge. Darum schlage kühn alle äußeren Werke ab, ob sie dich anders irren oder finden; wenn du das allein verrichtest, was du von Ordens wegen schuldig bist"[3]. Ja, im Orden selbst bestand folgende Einrichtung: „Hierin haben die Schwestern unseres Ordens eine gute Gewohnheit. Wer sich unter ihnen lauterlich einkehren will, darüber sind alle gemeiniglich froh, und geben denselben Frauen Urlaub dazu, wieviel sie selbst wollen, das ist doch fern über eure Satzungen. Dies ist ein hochwürdiges, göttliches Leben, und von dem heiligen Geist gestiftet, demselben kann man männlich nachfolgen . . ."[4].

[1] II 264. — [2] I 142. — [3] II 257. — [4] II 389.

Wie hielt man sich zum Sakramentsgenuß? In der 1. Predigt auf Kreuzerhöhung redet Tauler hierüber recht speziell mit seinen Schwestern: „Nun, lieben Schwestern, ihr sollet mit großer, zugekehrter Dankbarkeit, mit wirkender Liebe die Gnade nehmen, die euch Gott in den Orden gegeben hat, an dem Leichnam unseres Herrn. Ich begehre auch von allem meinem Herzen und Seele, daß diese Übung nicht abnehme, noch in dieser sorglichen Zeit einschlafe; denn die Natur will nicht eine Weile mehr bestehen, entweder man muß Gott kräftiglich anhangen oder zumal herniederfallen. Sehet, also war es vordem nicht, darum bedürfen diese Menschen großen und kräftigen Enthaltens, daß sie vor diesem sorglichen Fall behütet werden. Wähnet nicht, daß man das tun soll um große Vollkommenheit, denn es ist not um die menschliche Schwäche, der Sieche bedarf des Arztes wohl, dessen bedarf der Gesunde nicht, daß man mit dieser Hilfe behütet werde und enthalten vor diesem sorglichen Fall, der nun unter vielen geistlichen Personen herrscht. Darum soll niemand von diesen sprechen, ob sie nicht größere Vollkommenheit haben oder große Werke tun. Es ist genug, daß sie ihren Orden halten so fern sie mögen, und daß sie das zu tun meinen, was sie nicht vermögen, daß sie das mit Urlaub lassen. Man bedarf dazu auch keiner großen Vernunft. Es ist hiermit zumal genug, daß sie gerne wohl und recht täten, und daß ihnen die Augen also fern aufgetan werden, daß sie sich von diesem großen erbärmlichen Schaden hüten wollen, und daß ihnen diese ferner offen bleiben. Um dieses sollen unsere jungen Schwestern zu unseres Herrn Fronleichnam gerne gehen und gar fleißig. Ich will unsere lieben alten Schwestern auch entschuldigen und verantworten, die sind dahingegangen in großer Heiligkeit, in den Zeiten, wo es nicht so übel um

die Kreaturen ſtand, wie nun, und haben den Orden in großer Strenge gehalten, und die Geſetze geliebet und gemeinet. So hielten ſie auch gerne die guten alten Weiſen, alle 14 Tage hinzu zu gehen. Ihre große Vollkommenheit und Heiligkeit die genügte auch gar wohl, weil es beſſer ſtand, denn es jetzo ſtehet, und war unſchädlicher der verdorbenen Natur, denn es iſt in jungen Leuten, weil dieſe nun mehr Neiglichkeit haben, als man dazumal hatte. Darum bedarf man nun viel mehr Hülfe, denn damals, und ohne ſonderliche Enthaltung mag man nicht beſtehen in den oberſten Weiſen"[1]. Wieder zeigt es ſich, daß Tauler der kirchlichen Einrichtung mit großer innerer Freiheit gegenüberſteht. Sakramentsmyſtik als ſolche betrieb er nicht; auch das Sakrament iſt ihm Mittel, nicht mehr. Die vitalſten Intereſſen lagen für ihn nicht auf dieſem Gebiete. Dabei bekämpft er nichts und ſpricht über alles ſo ruhig, wie einer, der an dieſem Punkt keine Probleme fühlt. An der Meſſe und ihrer Opfertheorie kam ihm nicht der leiſeſte Zweifel.

Viel lebhafter beſchäftigte hingegen Taulern ein Gefühl, das ſich auf dem Weg nach hohen Zielen wohl einmal einſtellt und das Erreichtſein derſelben vortäuſcht: das wohltuende Empfinden, die „Süßigkeit". Für dieſe gilt folgender Grundſatz: „Alſo", ſo heißt es, „wird uns die Süßigkeit eine Hülfe und eine Leitung zu Gott und zu mehrerem Gut", aber der vorſichtige Seelſorger ſetzt hinzu: „wir ſollen ſie brauchen und doch nicht gebrauchen"[2]. Wie manchen Irrgang aber hat gerade die „Süßigkeit" verſchuldet. So klagt der Prediger, wohl über einen beſtimmten Fall: „Kinder, dieſe Geburt zeigt, daß der inwendige Grund

[1] III 125. — [2] II 122.

nicht wesentlich, Gott lauter gewesen ist, denn ihr süßes Empfinden ist ein krankes Fundament gewesen“[1].

Montag vor Palmsonntag redet dann Tauler über Gottes Willen gerade mit dieser Empfindung: „So nun unser Herr siehet, daß die Menschen dieses Dinges also zuviel machen wollen, und sich also ertränken, so tut er wie ein ehrsamer Hauswirt, der viel edlen guten Weins bei sich stehen hat, er gehet hinweg und leget sich schlafen, so gehen dann seine Kinder hin, und trinken des edlen guten Weins soviel, daß sie zumal trunken werden. Wenn nun der gute Hausvater aufstehet und dessen gewahr wird, so gehet er hin und macht eine gute Rute, und schwingt die Kinder recht wohl, daß sie also traurig werden, wie fröhlich sie vormals gewesen sind, und gibt ihnen dann Wasser soviel zu trinken, daß sie dadurch wieder nüchtern werden. Also tut auch Gott seinen auserwählten Kindern. Er tut gleich als ob er entschlafen sei, und lässet seine auserwählten Kinder recht von seinem süßen Wein trinken mit vollem Munde und mit ganzer Lust, wieviel sie sein begehren; aber so er siehet, daß es ihnen nicht nütze will werden und ihnen zuviel will sein, so entzieht er ihnen ein süßes Empfinden, den Trost und den guten Wein, und macht sie so traurig, als ob sie nie fröhlich worden wären, und so nüchtern, als ob sie nie vormals trunken worden wären. Wenn nun ihnen dieser Trost und dies süße Empfinden anfängt fremd zu werden, so dürstet sie sehr nach unserm Herrn; aber hiemit lockt er sie und löst sie hiermit aus ihnen selber und aus aller Gefängnis der Kreaturen . . . sie werden dann so wohl tempieret“[2]? In dieser Weise ist die „Süßigkeit“ sehr oft Gegenstand Taulerscher Polemik, mit ihr weist er aber denn doch nicht bloß die unmännliche Weichlichkeit, sondern auch

[1] II 113. — [2] I 164.

die einfache christliche Lebensfreude zurück. Kein zeitlicher Sonnenstrahl hat rechten Wert; die Augen können erblinden, die sich an ihm erquicken, nur das Ewige hat Sein und Größe.

Eine solche Stellung mußte aber Tauler schließlich einnehmen, da er zu den intellektiven und nicht zu den voluntaristischen Mystikern gehörte. Auch hier wieder fehlt der Vorgang des Aquinaten nicht. Als dieser die passiones animae bespricht, handelt er zuerst über die Liebe und wirft die Frage auf: utrum amor sit in concupiscibili? Bis zu einem gewissen Grade bejaht dies Thomas, von der geistigen Liebe aber sagt er: amor intellectivus est in appetitu intellectivo[1]. Hören wir Tauler hierzu: „Lieben Kinder, ihr wisset nicht, was Liebe ist, ihr wähnet, daß das Liebe sei, daß ihr großes Befinden (Empfinden) habet und Süßigkeit und Lust, das heißet ihr Liebe, nein, das ist nicht Liebe, das ist ihr Wesen nicht. Aber das ist Liebe, daß man ein Brennen in Mangel, in Beraubung und in einem Verlassen [habe], daß da stehet ein stetes, unbewegliches Quellen . . "[2]? Eine zwar kräftige, aber durchaus sinngemäße Umschreibung des ernsten appetitus intellectivus.

Noch viel bedenklicher aber erscheint der Platz, welchen der Vernunftgebrauch bei Tauler einnimmt. Hier hatte allerdings die philosophische Theologie mit ihrem Unterscheiden von scientia und sapientia gewaltig vorgearbeitet. Die Weisheit oder Wahrheit, d. h. die metaphysische Erkenntnis stand turmhoch über jeder auch noch so wertvollen Wissenschaft. Was Wunder, wenn sich nun auch der Mystiker dieser Gedanken bemächtigt und den Schätzungswert für die Vernunft in religiösen Dingen fast ganz verliert! War doch auch gerade hier eine wesentliche

[1] I II 26,1 cl. — [2] II 242.

Veränderung mit ihm vorgegangen: Mystik tötet die alte und gibt andere Vernunft.

So warnt denn Tauler am Palmsonntag: „Kinder, verwirrt euch nicht mit den besessenen, vernünftigen Leuten“[1]. Oder er spottet: „So kommen etliche und sagen von großen, vernünftigen Dingen, recht als ob sie über die Himmel geflogen seien, und sie kamen doch nie einen Tritt aus sich selbst, zur Bekenntnis ihres eigenen Nichts. Sie mögen wohl zu vernünftiger Wahrheit gekommen sein, aber zu lebendiger Wahrheit, die die rechte Wahrheit ist, dazu kommt Niemand, denn durch diesen Weg seines Nichts“[2]. Daß sich ein großer Pfaffe für 200 Gulden Wert Bücher kaufen kann, ist Taulern unerklärlich! „Darum ist das die allergrößte Torheit vor den Weisen der Welt, und geschieht wohl, daß man große Pfaffen findet, die für zweihundert Gulden Wert Bücher haben, und denen ist damit so wohl . . .“[3]. Überhaupt die ganze Theologie! „Kinder, ihr sollt nicht nach großen hohen Künsten fragen. Gehet einfältig in euern Grund inwendig, und lernet euch selber im Geist und in Natur erkennen, und fragt nicht nach der Verborgenheit Gottes, von seinem Ausfließen und Einfließen von dem Icht in das Nicht, und dem Funken der Seele in der Istigkeit, denn Christus hat gesprochen: Euch ist nicht not zu wissen von der Heimlichkeit Gottes“[4]. „Darum, lieben Kinder, die Meister von Paris lesen mit Fleiß die großen Bücher, und kehren die Blätter um, das ist sehr gut, aber diese[5] Menschen lesen das wahre, lebendige Buch, darin es alles lebt“[6].

---

[1] I 282. — [2] II 354; die Unterscheidung von Vernunft und Wahrheit ist echt scholastisch! — [3] III 213. — [4] II 73. — [5] nämlich die Gottesfreunde. — [6] III 220.

Recht interessant, insbesondere für uns Evangelische, sind nun die Ansätze, die sich bei Tauler betreffs Kennzeichnung einer *inneren Entwicklung* finden. Man hat behauptet[1], daß dieser Gedankenstoff, der sich später im älteren Protestantismus zum ordo salutis verdichtete, in der mittelalterlichen Theologie nicht vorhanden sei. Doch, er ist da. Den scholastischen Hintergrund dazu bildet die Lehre von der *Liebe*, die recht wohl ein minus und ein maius kennt und bis zur *wesentlichen* Liebe sich steigern läßt. Hier ist zweifellos Entwicklung. In Verbindung damit gibt es dann auch eine Entwicklung der similitudo, der cognitio, wie wir oben sahen. Ja, man muß gestehen, daß hier die Scholastik viel gradliniger entwickelt hat, als der spätere Protestantismus, der sich durch seine eigentümliche Exegese auf recht holprigen Wegen erging.

Wahr ist dabei freilich, daß man in jenen Tagen noch keine festen Stationen für die innere Entwicklung kannte, das Seelenschema späterer Zeit war noch nicht fertig. Desto wertvoller ist es, zu sehen, wie Tauler die verschiedensten und psychologisch oft nicht übel begründeten Ratschläge zum religiösen Aufsteigen erteilt. Sie kommen ganz nach den Texten. Da predigt er an Freitag nach Fastnacht über Bethesda[2]. Die fünf Pforten, die am Teiche sind, geben ihm Gelegenheit, von fünf Übungen der Tugend zu reden. Die 1. Pforte ist tiefe, unterworfene Demütigkeit, die 2. ein fleißiges Bleiben bei dem wahren Grunde, die 3. wahre, wesentliche Reue der Sünde, die 4. eine fröhliche, willige Armut, die 5., „daß der Mensch in Gott stetig ein wieder Ein- und Auftragen habe alles dessen, was er von ihm durch seine milde ewige Gnade empfangen hat“[3]. In der 2. Predigt

[1] Seeberg, Realenz. f. prot. Th. u. K., 3. Aufl., Bd. 7 S. 594, Art. „Heilsordnung“. — [2] I 168 f. — [3] I 172.

am 12. p. Tr. werden die dona spiritus Sancti zu gradus ad visionem[1]. Die 2. Predigt an Himmelfahrt kennt fünf natürlich zu beseitigende Gefängnisse: 1. Liebe zu den Kreaturen, 2. eigne Liebe, 3. Vernunft, 4. Süßigkeit, 5. eigner Wille[2]. An St. Barbara erhalten die Gläubigen vier Ratschläge, ihres Leibes gewaltig zu werden: 1. soll man dem Leib entziehen, was ihm wohl tut, 2. muß man dem Durst und Trost der Welt entsagen, 3. soll man ein aufgerichtetes Gemüt in Gott haben, 4. sind die natürlichen Sinne zu unterjochen[3]. Wenn man gewiß gerne zugeben wird, daß allerlei psychologische Fehler vorliegen mögen, so war doch alles in dem oft zitierten und, wie wir oben in der Einleitung nachwiesen, gut scholastischen Rahmen der anhebenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen gedacht. Wer wollte hier religiös-graduelle Entwicklung leugnen?

So freudig man nun diese Ansätze lebendiger Behandlung innerer Probleme begrüßt, es folgt bald die große Tragik: die Entwicklung zur inneren Vernichtung.

Nur die äußerste Entsagung, Entbildung, die wesentliche Demut, Gelassenheit, das Entwerden seiner selbst, das Entledigen seines Grundes, Ausdrücke, die alle dieselbe Bedeutung besitzen, hat höchsten Wert. Es ist ergreifend, dem Prediger zuzuhören, wenn er so mit den Seinen von Stufe zu Stufe hinabsteigt. Es seien hierzu sowohl einige Beispiele, als auch eine Anzahl Aussprüche genannt.

An Mariä Himmelfahrt führt Tauler folgende Geschichte an: „Dergleichen sprach einer unserer Brüder, der hieß Wigmann, der bekannte sofern sein Nichts, daß er seine Stätte nirgends finden konnte, denn in dem allertiefsten Grunde der Hölle unter Lucifer. Als er da lag, da hörte er eine Stimme von

[1] II 348. — [2] II 99. — [3] III 11.

dem alleroberſten Himmel rufen, die ſprach: Wigmann, komm herauf in den oberſten Thron, in das väterliche Herz“[1]. Ferner wird erzählt: „Es fragte ein Jünger in einem Walde ſeinen Meiſter, was er tun ſollte. Der Vater ſprach: gehe und ſitze in deine Zelle und ſchreie allewege mit dem Propheten: Meine Zähren waren mein Brot Tag und Nacht, während man mir täglich zuſprach, wo mein Gott wäre?“[2].

Die Predigt am 8. p. Tr. bringt ein Beiſpiel des Areopagiten: „Timotheus war ein Gott-leidender Mann, die Antwort gab St. Dionyſius, deſſen Jünger ſich wunderten, wie er ſo unmäßig vor ihnen allen zunähme; ſie täten doch ſo vieles als er, alle guten Werke, und er überſtiege und überginge ſie doch ohne alles Maß. Da ſprach der Meiſter: es wäre davon, daß er ein Gott-leidender Mann wäre“[3].

Zu den Beiſpielen einige Ausſprüche: „Rechte Gelaſſenheit iſt aller Geburt, Gaben und Tugenden empfänglich“[4]. „Dazu ſoll dein Leben alſo unachtbar werden zu einer Affenheit und Torheit, daß alle, die bei dir ſind oder wandeln, dich verſchmähen und verurteilen ſollen, und vor deinem Angeſicht ſollen ſie es vor eine Irrung oder eine Ketzerei ſchätzen oder achten, und denn den Haß auf dich werfen, und auf alles dein Tun und Laſſen“[5]. „Wo das Tal am allertiefſten iſt, dahin fließt das Waſſer am allermeiſten. Die Täler ſind gemeiniglich viel fruchtbarer, denn die Berge. Dieſe wahre Verkleinung verſinkt in den göttlichen innerlichen Abgrund, da laſſen ſich dieſe Menſchen zumal in rechter wahrer Verlorenheit ihrer ſelbſt“[6]. „Je wahrlicher und gründlicher der Grund des Menſchen von Gott berührt worden iſt, je eigentlicher iſt dieſes Tal der Zähren in dem Menſchen“[7]. „Wenn das Nichts alſo weſent-

[1] III 110. — [2] II 372. — [3] II 315. — [4] III 382. — [5] III 136. — [6] II 354. — [7] II 108.

The Institute of Mediaeval Studies LIBRARY Toronto, Ontario

lich und also blößlich an der Seele des Menschen entdeckt wäre, als an der lautern, edlen, würdigen Seele unsers lieben Herrn Jesu Christi, der dazu käme . . . die Vereinigung würde also groß, wie in ihm"[1]. „Ich fragte einen hohen, edlen, heiligen Menschen, was sein allerhöchster Vorwurf wäre, da sprach er: Meine Sünde, und also komme ich auf meinen Gott"[2].

Um die Gedankenkonzentration zu vollziehen, griff man zu ernstester Übung: „Willst du schlafen, so lege dich auf das Kreuz[3], gedenke und begehre, daß der liebliche Schoß des Herrn dein Bett sei, das süße Herz dein Ohrkissen, und die minniglichen Arme deine Decke. Die zerdehnten Arme, die also weit ausgestreckt waren, die sollen deine Zuflucht in allen deinen Nöten sein, inwendig und auswendig, so bist du gar wohl beschirmet. So du nun issest und trinkest, so sollst du einen jeden Bissen in seinen heiligen Wunden taufen. Wenn unsere Schwestern ihre Psalmen singen, so sollen sie einen jeglichen in seine besonderen Wunden legen, mit Unterschied. Also bilde ihn in dich, und dich in ihn"[4].

Kam dann der Durchbruch nicht zustande, so durfte man nur den Grund in sich suchen: „Kinder, die Ursache, daß man nicht von Gott berührt worden ist, darf man dem ewigen Gott nicht Schuld geben, wie doch oft die Menschen bildlich sprechen: der ewige Gott berührt oder treibt mich nicht, wie den oder jenen Menschen. Diese Rede ist falsch und ist ein Irrsal; denn Gott treibt, rührt und mahnet alle Menschen gleich, und will alle Menschen, soviel es an ihm ist, selig machen; aber sein Berühren, sein Ermahnen und seine Gaben werden ungleich empfangen und genommen. So nun Gott mit seiner Berührung und mit seinen milden

[1] II 190. — [2] II 426. — [3] Ist wörtlich zu nehmen. — [4] II 370.

Gaben zu vielen Menschen kommt, so findet er die Stätte bekümmert und findet andere Gäste“[1].

Zuletzt seien noch zwei längere Stellen dargeboten, in denen das eben Besprochene von Tauler in zusammenhängende, eingehende Ratschläge gefaßt und auch der Zeit gedacht ist, die für die Entrückung am günstigsten erscheint.

Der erste große Abschnitt gehört der Predigt vom 9. p. Tr. an und lautet also: „Kinder, nun will ich hier sagen, was und welches eure Übung sein soll, auswendig und inwendig, im Geist und in Natur. Wenn man guten Wein hat, so muß man ein gutes Faß haben, in dem man den Wein behält; und darum macht eine ganz geordnete Natur einen guten, geordneten Grund, gute Werke und Übungen. Dieselben Übungen liegen am Fasten, am Wachen und am Schweigen[2]. Wie soll nun das Fasten sein? Es soll sein, daß die Menschen fasten, die es wohl ertragen mögen, ohne alle Beschwer und Verderben der Natur. Dieselben Menschen mögen und sollen fasten, darum dringe ich sie nicht hier damit, ich gebe es heim in ihren eignen freien Willen. Aber dies soll eure Weise sein, daß ihr des Morgens eure Notdurft wohl esset, wie gut auch die Speise sei, die der Natur notdürftig und nütze ist, und dasselbe lasse ich zumal allen guten Menschen gut sein. Am Abend wenig Essen und Trinken, das ist dem Geiste und der Natur nütze. Dazu soll der geistliche Mensch gar zeitlich am Abend zu Bett gehen, zu seiner Nachtruhe, bald nach der Komplet[3], darum, daß man nach Mitter-

---

[1] II 107. — [2] Eine ähnliche Anweisung hat die Neujahrspredigt der Ausg. von 1543: „Wer hierzu kommen will, der fliehe, schweige, warte und raste“. I 118. — [3] Die Zeit dieser hora war abends 9 Uhr.

nacht desto munterer sei, damit man sich desto tapferer mit dem Gemüte zu Gott kehren möge. Kann aber der Mensch am Abend so bald nicht schlafen, so sei er darin in gutem Frieden, und kehre sich mit seinem Gemüte in das, was er nach Mitternacht wollte getan haben. Darum lernet in allen Dingen in euch selbst Frieden halten. Bist du in einem Kloster, so bleibe nach dem Chore länger in dem Chor, als einer Messe lang, so du anders wolleſt. Vor allen Dingen nimm deines Herzens fleißig wahr, und deines inwendigen Grundes; und wenn dir dein Haupt beginnet krank zu werden, und deine Natur schwermütig, so gehe in dein Gemach, wo deine Natur am allermindesten gehindert werden mag, wenn du wolleſt vor dein Bett oder auf dein Bett. Kehre dein Herz zumal zu dir selbst, und dasselbe magst du dann besser tun, denn sonst, also in Ruhe"[1]. Nach dem Gebet: Revela domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet geht nun der Gläubige seinen Weg hinauf. „Was ist nun dein Weg in deinem ersten Zugang? Das ist ein lauteres Ansehen . . deiner eigenen Gebrechen . . ." „Klage alles ihm allein und opfere es ihm fröhlich auf, et ipse faciet etc. Wisset, er tut es zu hunderttausendmal lieber, als du es gerne von ihm nähmest; denn Gott gibt zu tausendmal lieber, als der Mensch gerne nähme." „Wenn sich nun der Mensch gerne zu seiner Inwendigkeit einkehren wollte, und er denn nicht sonderlichen Gegenwurf von unserm Herrn vor sich hätte, so soll er recht in dem edlen Namen Gottes seine gewöhnliche Übung vor sich nehmen, welcherlei die ist, zu der er am meisten Gnade hat; es sei unseres Herrn Leben, oder sein Leiden, oder seine heilige Wunden. Dies alles soll

[1] II 316/17.

bloß sein, ohne alle Eigenschaft[1], wenn Gott den Menschen inwendig ziehen wolle, daß er ihm so bald folgte, ohne alles Widerstehen, und ziehet ihn denn Gott in ein näheres Inwendiges[2], so soll der Mensch mit den Sinnen nicht forschen gehen, was oder wer er sei, sondern er soll es alles einfältiglich dem ewigen Gott lassen, und ihm befehlen, und sich darin zu Grund lassen. Er soll auch keine Schwermut in sich kommen lassen, denn dieselbe Untugend hindert ihn an allem Guten. Liebes Kind, wirst du nun gewahr, daß dich Gott inwendig zieht, so lasse alle Dinge fallen und folge Gott einfältig nach. Lasse auch alle deine Bilde fallen, selbst göttliche Blicke[3], und nimm dich sein zumal mit den Sinnen nichts an; kannst du denn dieses allein nicht tun, so lege es alles auf ihn, er wird es sicher tun. Darnach gegen den Tag kommt der Schlaf, der stärket sehr die Natur, wodurch die Vernunft geordnet und wohl gesättiget wird. Kinder, hierdurch wird die Vernunft geläutert, und das Gehirn gestärket, und der Mensch ist den ganzen Tag desto friedlicher und gütlicher gefasset von der innerlichen Übung, weil er sich wahrlich mit Gott vereinigt hat, darin werden denn alle seine Werke geordnet. Darum, wenn der Mensch sich also zuvor seiner Werke gewarnet, und sich also auf die Tugend gestützt hat, wenn es dann zu dem Wirken kommt, so werden die Werke tugendlich und göttlich[4]. Darum, liebes Kind, geschieht es auch, daß du ein wenig in deiner Einkehr schläfst, wider deinen Willen, dessen wird gar guter Rat, denn es ist oft besser eine

[1] D. h. ohne sich die Übungen als Verdienst anzurechnen. — [2] Das Inwendige ist dem Menschen näher, als das Auswendige. — [3] Es ist wohl die Erinnerung an solche gemeint, weil sie einem neuen Einblick hinderlich ist. — [4] D. h. wenn er nicht das praemium accidentale sucht, sondern in der Liebe das praemium essentiale.

schlummernde Einkehr, denn viele wirkliche, auswendige, sinnliche Übungen"[1]. Merkwürdig: der Tag, der doch sonst alles Guten Freund ist, und die Sprache, die den Menschen zum Menschen macht, diese Lichter müssen verlöschen, Nacht, Mitternacht und Schweigen sind die Vehikel Gottes.

Die zweite Stelle stammt aus der 2. Predigt am 17. p. Tr. und hat folgenden Wortlaut: „Da sage ich dir, daß die meiste Hilfe und Übung dazu ist *des Nachts* nach der Mette[2], dieweil die Nacht lang ist. Darum welcher Mensch zu dieser Vereinigung des Geistes wahrlich kommen will, der soll des *Abends bei Zeit* an seine Ruhe schlafen gehen, daß er seinen Schlaf wohl haben möge, nach seiner Notdurft, und *nach der Mette*[3] seines Grundes wahrnehmen, was ihn allermeist reitzen möge, wozu der Mensch allermeist Liebe und Gnade und Andacht hat; es sei das lautere, edle, würdige *Leben und Leiden* unseres lieben Herrn Jesu Christi; hat aber der Mensch nicht sonderliche Gnade von unserem Herrn, so soll er wieder anheben in dem würdigen Namen Gottes seine sonderliche, gute Übung ohne alle Eigenschaft; oder aber das würdige, unschuldige, *scharfe Leiden* unseres Herrn Jesu Christi; oder seinen bitteren, elenden, unschuldigen Tod; oder seine mannigfaltigen Wunden; oder sein mannigfaltiges, unschuldiges Blutvergießen. Hierbei nimm deines inwendigen Grundes wahr, und hiermit soll der andächtige Mensch seine Liebe miteinander reitzen. Denn zu gleicher Weise, wie von vielen Kohlen und von vielem Holze ein großes Feuer wird, und die Flammen dadurch auf in die Höhe dringen, also sollen die guten Übungen des Menschen Ge-

[1] II 316 f. — [2] Wohl um 3 Uhr. — [3] Hier also am frühen Morgen.

müt inbrünstig entzünden. Aber die Bilde soll der andächtige Mensch bald fallen lassen, und soll dadurch begierlich aufdringen mit Flammen der Liebe Gottes durch den mittleren Menschen in den allerinwendigsten, gottförmigen Menschen. Denn derselbige inwendige Mensch hat kein Werk, und dasselbe Werk ist allein Gottes in ihm, und hält sich lediglich in Gott wirkend. Doch bleiben wohl in ihm die Einblicke der guten Übungen, die der Mensch vormals geübt hat, es sei das würdige Leiden unseres Herrn, oder sein Gebrechen, oder für Jemand zu bitten, lebendig oder tot, durch dieses alles soll man einmütiglich dringen, und in Gott lauter und blößlich. So denn die Blicke lauterlich und leidentlich durchbrechen werden, dann kommt die ewige Wahrheit und blicket sich selbst ein, und zieht das Gemüt nach sich leidentlich in sich selbst, und dasselbe ist dann schnell und geschwinde, recht wie ein Augenblick, oder noch minder. Zu gleicher Weise, wie die Kehre der Engel schnell ist, ab und zu, alle Augenblick, also geschieht hier in diesem Grunde der Seele, denn je schneller, je edler. Hier soll man alles Einblicken wieder in den göttlichen Grund auftragen, und ein Geist mit Gott werden, denn Gott ist ein lauterer Geist, und also werden wir ein Geist mit ihm. Dies sind wahrlich die wahren Anbeter Gottes, die den ewigen Vater in der Wahrheit anbeten. Hier wird denn der wahre, wesentliche, göttliche Friede geboren, und die edlen Tugenden, wovon wir geredet haben, die leiten auch hierein. So der Mensch in dieser Übung stehet, stehet die Natur ganz arm und dürr, denn sie hat da des Ihren nicht, so gedenkt sie aus einem wahren Wunder: Gott gesegne mich, wo sind die Venien hingekommen, und die guten Übungen? Was liegen die Psalter müßig? Denn so hätte sie gerne etwas, so wüßte sie gerne etwas, so wollte sie gerne etwas, und ehe diese

drei Etwas in dem natürlichen Menschen sterben, das wird der Natur gar hart und bitter, bis sie hierin zugrunde erstirbt. Das gehet nicht eines Tages zu, noch in kurzen Zeiten, es muß mit einem Durchbrechen erstritten werden, und man muß sich dazu mit einem emsigen Fleiß und Ernst gewöhnen, so wird es dem Menschen zuletzt leicht und süß. Wie man von den auserwählten Heiligen Gottes im Buch der Weisheit liest, welches sagt: sie sind ein wenig gequälet und gepeiniget, und in vielen Dingen wird ihnen wohl sein. Wenn dann die Natur zumal erstorben ist, spricht der heilige Bernhardus, so soll der Mensch unserem Herrn die allerlieblichsten Worte zusprechen, die der Mensch immer erdenken kann und mag, wie: Ach, mein liebster Schöpfer und Erlöser, wäre ich dessen würdig, daß ich deiner allerliebsten Freunde einer wäre, und ich dich in meiner Seele umfangen, und mich selbst zumal in dir umgreifen, und dich also in mir verschließen sollte, daß ich dich fürbaß ewig nimmermehr verlöre. Dasselbe soll aus dem Grunde des Herzens gedacht und gesprochen werden. Darum kehret eure Herzen ganz und lauter zu Gott dem Herrn, in welchem Wege das sei, wo irgend etwas von Gott, das ist Gottes zumal. Wodurch ihr allermeist gereitzt werdet zur Andacht, das sollt ihr tun, und das, wodurch ihr allermeist Gnade habt in eurem Gemüt zu Gott. Denn ich sage euch, daß ein einiger Gedanke und Durchschwung durch die Wunden unseres Herrn Jesu Christi, und durch sein unschuldiges, bitteres Leiden und Sterben mit Andacht und mit Liebe betrachtet, Gott von dem Menschen lieber ist, denn die Orgeln und die Glocken, und der hohe Gesang, und dazu alles Saitenspiel. Darum, lieben Kinder, kehret ihr euch von ganzem Grunde mit Ernst und mit Fleiß zu

Gott, so fielen die Dinge ganz ab, womit ihr so mannigfaltig verbildet seid, und euer vieles Beichten fiele auch zumal ab, als bloß zu einer Notdurft. Denn dies würde alles in innerlichen Übungen vernichtet, womit man sich innerlich mit lauter Bekenntnis seiner Gebrechen zu Gott kehret, und sich ihm da wahrlich schuldig gibt aller Schuld und Sünde; daselbst fallen alle Mittel ab, als ob der Mensch zu dem Beichtiger gekommen wäre, mit seinem Ungelaß und Ungerechtigkeit. Wenn dann der Mensch bei dem Beichtiger nichts zu sagen wüßte, darum solle er sich gütlich leiden, und darin sich demütig Gott zu Grunde lassen. Daß wir Gott also wahrlich nachfolgen mit Übung der Tugend, verleihe Gott uns allen. Amen"[1].

9. Wie ist der persönliche Seelenzustand des Mystikers im Durchbruch?

Über dieses wichtige Gebiet verbreitet sich Tauler wieder sowohl in Bekenntnissen, als auch in Beispielen. Hören wir ihn zuerst selbst. Wichtig sind etwa folgende Aussprüche: „Denn der geschaffene Abgrund leitet nieder wegen seiner Tiefe, und zieht den ungeschaffenen, tiefen Abgrund in sich, und da wird ein einiges Eins, ein Nichts in einem anderen Nichts. Das ist das N i c h t s , wovon St. Dionysius spricht, daß Gott keines deren Dinge sei, die man nennen, verstehen oder begreifen möge. Da wird der Geist also gelassen und demütig, daß wenn Gott ihn ganz zunichte machen wollte, und er zunichte werden könnte, er es gerne aus Liebe zu dem Nichts würde, in das er versunken ist, denn er weiß nichts, denn das Eine. Diese Augen, die also sehend sind[2], sind wohl

[1] II 399—401. — [2] Die ganze Ausführung ist also als visio gedacht!

selig, und von denen möchte unser Herr wohl sprechen: Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr sehet. Daß wir also selig werden mit einem wahren Gesicht unseres eigenen Nichts, helfe uns Gott der Vater, und der Sohn, und der heilige Geist"[1]. „Nun sind noch zween Grade, die viel höher, edler und würdiger sind, denn der, davon wir zuvor gesprochen haben. Derselben einer ist mit Bekenntnis und mit einem Befinden; der andere ist mit Befinden ohne Bekenntnis[2]. Der erste ist in einem lauteren Entsetzen und Entwerden aller Eigenheit. Der andere Grad ist das inwendige Gedränge, das da von der Entsetzung geboren wird"[3]. „Also wirket der der heilige Geist in dem Grunde des Menschen unwissentlich"[4]. „Von dem Vorgang des Geistes wird eine große Bewegung in dem Menschen. Je klarer, wahrer und bloßer der Vorgang ist, je stärker, schneller und lauterer ist das Werk, die Kraft und die Umkehrung des Menschen, und der Mensch erkennet sein Verbleiben blößlicher. Dann kommt der Herr in einem schnellen Blick, und leuchtet in dem Grunde, und will des Werkes Meister sein. Wenn man das gewahr wird, daß der Herr da ist, so soll man das Werk ledig lassen, und soll ihm feiern, und alle Kräfte sollen dann schweigen, und ihm eine Stille machen, denn alsdann wären des Menschen Werke ein Hindernis, und auch seine guten Gedanken, dann soll der Mensch nichts anderes tun, denn daß er Gott leide"[5]. „Da wird dann der Geist gezogen über alle Kräfte in eine wüste Wildnis, davon aber kein Mensch kann sprechen, das ist, in die verborgene weislose Finsternis des weislosen Gutes, da wird der Geist also nahe eingeführt in die Einigkeit Gottes, daß er ganz allen Unterschied verliert. Denn in der lauteren Einigkeit verliert man allen Unterschied,

---

[1] II 355. — [2] = Erkenntnis. — [3] II 190. — [4] II 134. — [5] III 18.

und die Einigkeit einiget da alle Mannigfaltigkeit“[1]. Die Cölner Ausgabe von 1543 setzt hinzu: „nicht, daß man wesentlichen Unterschied verliere, sondern gegenwürflichen und befindlichen“. „Wo man wahrlich mit Gott vereinigt ist, da entweicht ihm selber der Geist und alle Kreatur; denn in Gottes Einigkeit verliert man alle Mannigfaltigkeit“[2].

Bei den Beispielen beginnen wir mit einigen Jesusvisionen, wie sie im Mittelalter öfter erzählt wurden. In der 1. Predigt vom 3. p. Tr. bringt Tauler folgende Begebenheit: „Es war eine reine, lautere Jungfrau in einem Kloster, die hatte Gott sehnlich und herzlich lieb, und einsmals verlangte ihr so herzlich sehr nach ihrem liebsten Gemahl Jesu Christo. Da fing sie an und sprach aus vollem Herzen: Ach mein einiger, allerliebster Gottessohn, mein Erlöser, wäre es möglich, daß ich dich in dieser Zeit einen Augenblick sehen sollte. Alsbald stand unser lieber Herr in Gestalt eines Kindes vor ihr. Nun fügte es sich, daß eine Frau des Klosters zu der Zelle kam, zu dieser heiligen, andächtigen Jungfrau, und sie schnell zu dem Gehorsam forderte, daß sie bald gehen sollte, ein Werk der Gemeine des Klosters zu tun helfen. Da diese heilige Jungfrau die Stimme des Gehorsams hörte, da fing sie an und sprach: Mein allerliebster Herr Jesus Christus, ich will gehen gehorsam sein, ich bitte dich, ob du willst, daß du dieweil meiner wartest, bis daß ich wieder zu dir kommen mag. Also ging diese heilige Jungfrau aus ihrer Zelle, und war demütig gehorsam, mit einem willigen, fröhlichen Antlitz. Da sie nun ihren Gehorsam vollbracht, da ging sie mit großem Eilen wieder in ihre Zelle, und so sie aufschließt, so gehet ihr ein klares, lauteres Licht unter ihre Augen, daß sie es kaum erleiden mochte, und sah ihren allerliebsten Herrn vollkommen stehen,

[1] I 165. — [2] II 114.

wie einen stolzen Jüngling bei 34 Jahren. Da fing die heilige Jungfrau an mit fröhlichem Herzen inniglich zu lachen und sprach also: Mein allerliebster Herr Jesus Christus, wie bist du gar so schön und stolz in einer so kurzen Zeit geworden, und warst doch so gar klein gestaltet, da ich zuvor bei dir war? Sage an, du herzliches Lieb, was ist die Ursache? Da fing der gütige, süße Jesus an, und ward gütlich Lachen von dieser Frage und sprach also: Ich sage dir, Tochter, das hat die tiefe Demut deines schnellen Gehorsams getan, die hat mich in dieser kleinen Weile also groß gemacht. Darum, so bis durch meinen Willen gehorsam, willst du ohne alles Mittel allezeit mit mir vereiniget werden. Also nahm dies Gesicht ein Ende. Diese heilige Tochter offenbarte darnach dies Gesicht den andächtigen Frauen desselben Klosters"[1].

Nehmen wir hierzu gleich die kürzere, aber ähnliche Geschichte aus der 3. Predigt auf Kreuzerhöhung: „Es war eine andächtige Tochter unseres Ordens, die hatte oft und viel begehret unseren Herrn zu sehen, als ein junges Kindlein. Und zu einemmale in ihrer Andacht erschien ihr unser Herr, als ein Kindlein, und lag gewindelt in einer Bürde scharfer Dornen, daß ihr das Kindlein mit nichten werden mochte, sie mußte zumal männlich und mit Ernst und Arbeit in die Dornen greifen, und da sie wieder zu sich selber kam, da meinete sie, wer ihn wahrlich haben wollte, der müßte sich verwegen aller Pein und Schärfe des Leidens"[2].

Sakramentsvisionen enthalten folgende Berichte. In der 2. Predigt auf Fronleichnam lesen wir: „Es geschah einer Schwester unseres Ordens, daß sie allein mit ihren leiblichen Augen eine unbegreifliche Klarheit sah, die den Priester und den Altar umfing, und ein großes Wunder von Engeln und viele schöne innerliche Dinge"[3]. Die

[1] II 228. — [2] III 138. — [3] II 186.

4. Predigt auf Fronleichnam schließt mit folgender Erzählung: „Man findet geschrieben, daß ein Geist einem Gottesfreunde in einer lichten Flamme unmäßiger Fackeln erschien und sprach: Es wäre darum allein, daß er an der Empfänglichkeit des heiligen Sakramentes unseres Herrn Jesu Christi säumig gewesen wäre und leide darum unaussprechlich große Pein, die Niemand glauben möchte. Er sprach zu dem guten Menschen: willst du einmal mit Andacht den Frohnleichnam unseres lieben Herrn für mich empfangen, das wird mir helfen. Der gute Mensch tat dies, und der Geist kam zuhand des nächsten Tages zu dem Menschen, und schien und glänzte mehr, denn die Sonne, und war von der einen Empfängnis aller seiner unleidlichen Pein ledig geworden, und fuhr allzumal in das ewige Leben“[1].

Die mystische Hauptvision aber, welche Tauler in aller Ausführlichkeit schildert, bringt die Predigt an Reminiszere über das kanaanäische Weib. Dort steht folgendes: „Ich will euch ein Exempel sagen: Ich weiß eine junge Tochter, die mag wohl an Tugend diesem Fräulein [d. i. dem kananäischen Weibe] verglichen werden, und das ist geschehen innerhalb vier Jahren, und sie lebt noch heute dieses Tages. Dieselbe Tochter ward aus ihren Sinnen verzückt, und kam also fern und hoch, daß sie Gott und unsere Frau sahe, und alle Heiligen miteinander. Als sie dies also sahe, da sah sie sich selber in einer unaussprechlichen Ferne von Gott und von seiner lieben Mutter und von allen seinen Heiligen. Da geschah diesem Geiste so unaussprechliches peinliches Wehe, daß ihr däuchte, sie müßte von Stund an vergehen, und dadurch empfand sie schmerzliche, hölliſche bitterliche Pein, von der großen Ferne wegen, die sie zu Gott hatte, denn wisset, daß dies die größte Pein ist in der Hölle, die die Seelen

[1] II 209.

haben, daß sie sich selber gefernt und geschieden von Gott bekennen, und von allen seinen Auserwählten, und bekennen und wissen, daß es also ewiglich währen soll, daß sie Gott ewiglich nimmer beschauen sollen. Nun, da diese Tochter sich selbst so fern von Gott gesondert bekannte, und von allen seinen Auserwählten, kehrte sie sich in dieser unaussprechlichen Not demütiglich und ernstlich zu unserer Frauen, und zu allen Heiligen, und bat sie allesamt ernstlich, daß sie ihr Gnade um Gott erwürben; da sahe sie, daß die lieben Heiligen [in der visio beata] alle so gar größlich und einmütiglich in Gott erstarret waren und in ihm vereint, daß sie sich allesamt nicht einen einigen Augenblick gegen ihrem Rufen und Schreien neigten; so übertrefflich groß war ihre Wonne und ihre Freude, daß sie ihres Rufens nicht hörten noch acht nahmen. Da kehret sie sich nach menschlicher Weise zu dem heiligen bitteren Leiden und scharfen Tod unsers Herrn Jesu Christi, und es ward ihr geantwortet, warum die sollten von ihr angerufen sein, denen sie noch nie vollkommen Ehre und Würdigkeit erzeigt hätte? Da sie das sahe, daß ihr weder unsere Frau, noch die Heiligen, auch die Marter unseres Herrn nicht zu Hülfe wollten kommen, da kehret sie sich selbst mit Ernst zu Gott und sprach: Ach Herr, du mein ewiger Gott, sintemal Niemand mir zu Hülfe kommen will, so siehe du, minniglicher Gott, an, daß ich deine arme Kreatur bin, und du mein ewiger Gott, Herr und Schöpfer bist, mein und aller Kreaturen, darum du ewiger Vater, so falle ich demütiglich in dein gerechtes Urteil, nach deinem Willen, ob du mich auch in dieser höllischen gräulichen Pein wollest ewiglich haben, dessen lasse ich mich demütiglich in deinen allerliebsten Willen, in Zeit und Ewigkeit, denn was dir, himmlischer Vater, von mir und in mir wohlgefällt, darin will ich mich in deinen Willen ewiglich ergeben.

Nun, sobald sie sich demütig zu Grund ergab, dem ewigen Gott gelassen in Ewigkeit, alsbald ward sie gezogen fern über alle Mittel und zuhand in den lieblichen Abgrund der Gottheit eingeschwungen. Dieselbe Person wird noch alle Tage zu dem mindesten einmal von Gott gezogen in den göttlichen Abgrund Gottes“[1].

Ferner spricht sich Tauler darüber aus, daß er so starke Religiosität gerade in Cöln vermissen müsse. Seiner dortigen Gemeinde hält er in der 4. Predigt auf Fronleichnam einen scharfen Spiegel vor, indem er ihnen sagt: „Ich bin in solchem Lande gewesen, wo die Menschen so männlich sind, und so wahre, starke Kehre tun, und dabei bleiben, und da bringt das Wort Gottes mehr wirkliche Frucht in einem Jahre, denn hier zu Cöln in zehn Jahren, und man sieht Wunder an diesem minniglichen Volke und gar große Gnade; aber etliche Lande gebären nur weibliche Gemüter; wie man auch an sie kommt, so wird doch nimmer etwas daraus. Also, daß wir in allem unseren Leben Gott meinen, als das letzte Ende, und nicht die Kreatur. Wie jämmerlich ist, daß die große Gnade Gottes von uns also verwahrlost wird, da möchte einem Menschen sein Herz und sein Leib verdorren. Es ist leider in mancher Sammlung (Konvent), daß man gern neue Mähre sagt, was die und die, und der und der tut, das sind alles törichte Bilde. Die gerne von Gott sagen hören, die können diesen nirgend wohltun, noch ihnen gleichen, und darüber urteilen sie hier und dort. Kinder, diese Stätte und dieser Menschen Heiligkeit fliehe, und verberget euch selber, und wartet, was Gott und seines Willens sei, dem folget nach“[2].

Bedenken wir noch zuletzt die verschiedenartige Empfänglichkeit der Geschlechter für das mystische Erleben. Sie mußte

[1] I 253-255. — [2] II 208.

größer bei denen sein, denen die Natur eine größere Passivität ermöglicht, und so sagt denn auch Tauler: „Darum sieht man wenig starke Männer, die sich Gottes unterwinden, aber die das tun, sind arme Frauen-Namen“[1].

Fassen wir kurz zusammen. Nach Tauler ist das Bild der Entrückung etwa so. Über den mit heißer Begehr und innerster Konzentration betenden Menschen kommt eine höhere Gewalt, unwissentlich, ihn in tiefste Bewegung versetzend. Manchmal knüpft dann die hereinbrechende Vision doch an Bilder an, in der Jesus- und Sakramentsvision. Gestanden hat sich Tauler diesen niederen Grad wohl nicht. Das Höchste aber ist, in diesen Augenblicken Gott in sich zu fühlen und sich in ihn hineingezogen zu wissen. Weiter will der Mystiker nichts, als dies Namenlose.

10. Was gewinnt der Mystiker mit dem Durchbruch?

Auch bei diesem Kapitel sind wir wesentlich auf Taulers Bekenntnisse und Erzählungen angewiesen und haben sie also mitzuteilen.

Nehmen wir wieder die Bekenntnisse zuerst. Der Gesundheit, so gibt Tauler offen zu, ist mystisches Leben nicht zuträglich. In der 2. Predigt auf den 5. p. Tr., wo er den reichen Fischzug zum Text hat, kommt Tauler darauf, als er vom Zerreißen des Netzes redet: „Wisset, daß es nicht anders sein mag, da der Fische so viele gefangen waren, da zerreißt das Netz. Also wenn der Mensch zu diesem Fangen kommt, so muß die Natur, die hierzu zu krank ist, von Not zerreißen so daß der Mensch nimmer gesunden Tag gewinnet. Das lautet gar wohl, wie St. Hildegard schreibt: Gottes Woh-

[1] II 330.

nung ist nicht in einem gesunden, starken Leibe zu sein. St. Paulus spricht: Die Tugend wird in der Krankheit vollbracht. Diese Krankheit kommt nicht von auswendiger Übung, sondern von der Überflüssigkeit des Übergusses der Gottheit, die diesen Menschen also übergossen hat, daß das der arme irdische Leichnam nicht erleiden mag. Gott hat diesen Menschen so gar in sich gezogen, daß er ganz gottfarben wird, alles, was in ihm ist, wird in einer überwesentlichen Weise durchgossen und geformet, daß Gott dieses Menschen Werk wirket, und dies heißet wohl ein gottförmiger Mensch. Wer den Menschen recht sähe, der sähe ihn als Gott, doch nur von Gnaden. Gott lebt, weset und wirket in ihm alle seine Werke, und gebrauchet seiner selbst in ihm"[1].

Der Ersatz für solche Unbilden ist aber auch wesentlicher Friede im Herzen. In der 2. Predigt am 5. p. Tr. beschreibt Tauler diese Empfindung: „In der höchsten Weise, das ist wesentlicher Friede, von dem geschrieben stehet: Suche den Frieden, und er folget dir. Dieser Friede folgt dem wesentlichen Kehr, der Friede, der alle Sinne übertrifft; wenn sich das Ungenannte, das Namenlose, was in der Seele ist, zu Gott zumal gekehrt, so folgt und kehret sich damit alles, was Namen in dem Menschen hat, und dem Kehre antwortet allezeit alles, was namenlos in Gott und ungenannt ist, und alles, was in Gott Namen hat, das antwortet alles dem Kehre. In diesem spricht Gott seinen wahren Frieden. Dann kann der Mensch wohl sprechen: Ich will hören, was der Herr in mir spreche, denn er spricht in sein Volk Friede, und in die, die zu ihrem Herzen gekehrt sind. Das sind die Menschen, die der heilige Dionysius die gottförmigen Menschen nennet. Diese Menschen möchte St. Paulus meinen, da

[1] II 276.

er sprach: Ihr sollt in die Liebe gegründet sein, daß ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Höhe, die Tiefe, die Breite und die Länge Gottes sei. Kinder, die Höhe und die Tiefe, die sich in diesen Menschen entdeckt, mag keine Vernunft oder Sinn begreifen, es geht über alle Sinne, in einen Abgrund. Dies Gut wird den Menschen allein entdeckt, die da auswendig geläuterte und inwendig verklärte und innewohnende Menschen sind. Diesen Menschen ist Himmel und Erden und alle Kreaturen wie ein lauter Nichts, denn sie sind selbst ein Himmel Gottes, denn Gott hat in ihnen Rast und Ruhe"[1].

Auch bewahrende Kraft hat solch hohes, mystisches Leben. „Der dritte Grad ist eine Überfahrt in ein gottförmiges Wesen, in Einigkeit des geschaffenen Geistes in dem istigen Geist Gottes, was man einen wesentlichen Kehr heißen mag. Die hierin recht geraten, das ist kaum glaublich, daß sie jemals von Gott fallen mögen"[2].

Ferner reizt der mystische Erfolg zu steter Wiederholung, denn „welcher Mensch die Hochzeit Gottes geschmeckt und empfunden hat, dem gehet sein Gemüt also hoch auf in Liebe, in Dankbarkeit, und Gott wird ihm so würdig, daß zumal dem Menschen in dieser Zeit nichts schmecken kann, was minder ist, als Gott"[3].

Nehmen wir endlich hinzu, daß Tauler in der Predigt am 9. p. Tr., wie wir oben sahen, behauptet, daß der Mensch von der innerlichen Übung desto friedlicher und gütlicher sei, da in der Vereinigung mit Gott all seine Werke geordnet würden[4].

Blutloser freilich sehen sich die beiden Visionen an, in denen Tauler, doch wohl mit voller Billigung, den Seelenzustand des Mystikers beschreibt. Am 5. p. Epiph. erzählt

[1] II 275. — [2] II 268. — [3] II 386. — [4] II 319.

er: „Man findet von einem Altvater geschrieben, der war so bildlos und ledig, und frei und unbekümmert mit allen Kreaturen, daß ihm kein Bild blieb in seinem Gemüt. Nun fügte es sich, daß ein Mensch kam klopfen an sein Gemach, da kam er hervor, da hieß ihn der Mensch etwas, was er ihm aus seinem Gemach bringen sollte. Da dieser heilige Altvater wieder in sein Gemach kam, alsbald war dies Bild hinweg, daß er zumal das nicht wußte, warum ihn dieser Mensch gebeten hatte. Da klopfte dieser Mensch abermal an, und es kam der Altvater und sprach: Sohn, gehe selber herein, und nimm, was du bedarfst; denn dein Bild kann ich solange nicht behalten, daß ich wisse, was du wolleſt; also ist mein Gemüte bloß aller Bilde, und ledig und frei“[1].

Hierzu eine zweite Vision, die die Stellung des Mystikers zu gegenwärtigen Aufgaben recht eigen beleuchtet. Am St. Barbaratag ermahnte Tauler seine Hörer: „Du sollst wie ein Altvater tun, der in dem Walde saß, zu dem kam sein leiblicher Bruder und sprach: Lieber Bruder, ich bin in großen Nöten, mir ist ein Wagen mit Gut in das Wasser gefallen, hilf mir es herausziehen, und schrie, und weinte, und bat ihn sehr. Da sprach er: Darum bitte den Bruder, der noch in der Welt wohnet, was zieheſt du mich? Da sprach der Bruder, der da war ein Kaufmann: Dieser Bruder ist seit einem Jahre tot. Da sprach der Altvater: So bin ich seit 20 Jahren tot gewesen, und ließ also den gehen, und bekümmerte sich nicht mehr“[2]. Über die uns bei solchen Aussprüchen aufsteigenden Bedenken wäre freilich der Mystiker leicht hingegangen. Was ist größer, als in Gott sein? Die solches leisten, sind die Säulen der Welt und der heiligen Kirche[3].

---

[1] II 185. — [2] III 12. — [3] II 104, vgl. III 152.

11. Tauler und seine Kirche.

Wie stand Tauler zu seiner Kirche? Darauf gibt es nur eine Antwort: als gehorsamer Sohn. Lesen wir dazu nur den sehr persönlichen Ausspruch, den die Predigt auf St. Matthäi bringt: „Ich habe empfangen von Gottes Gnaden und von der heiligen Christenheit meinen Orden und meine Kappe, und diese Kleider, und meine Priesterschaft, zu sein ein Lehrer und Beichte zu hören; käme es also, daß mir dies der Papst nehmen wollte, und die heilige Kirche, von der ich es habe, ich sollte es ihnen lassen, und nicht fragen, warum sie es täten, wäre ich anders ein gelassener Mensch; und sollte einen grauen Rock antun, möchte ich ihn haben, und sollte nicht mehr in dem Kloster sein bei den Brüdern, noch Priester sein, noch Beichte hören, und predigen; so spräche ich also, in Gottes Namen so sei es nicht mehr, denn sie haben mir es gegeben, und mögen mir es auch nehmen, deß habe ich sie nicht zu fragen, warum? weil ich nicht wollte ein Ketzer heißen, auch nicht wollte in Bann getan sein; dann wäre ich ein recht gelassener Mensch. Wollte aber mir dieser Dinge eins Jemand anders nehmen, ich sollte eher den Tod dafür erwählen, ehe ich mir es nehmen ließe“[1]. So redet der gehorsame Sohn der Kirche. Zwar kennt er die kirchlichen Schäden und geißelt sie gelegentlich auch, aber die Kirche ist ihm nie Problem. Bezeichnend dafür ist ein Wort an Epiphanien: „Nun wisset, diese Hüter sollen die Prälaten der heiligen Kirche sein, Pfaffen, Bischöfe, Äbte, Priore und geistliche Beichtiger; diese Prälaten alle sollen die Menschen regieren und nach dem Lobe Gottes richten und nach seinem liebsten Willen. Aber leider sind sie zuerst selbst blind, und also führt ein Blinder den anderen, daß zu fürchten ist, daß sie beide miteinander in den Grund ewiger Verdammnis

[1] III 141.

fallen. Wir haben viele Oberherren, also habe ich einen Subprior, einen Prior, einen Provinzial, Bischof und Papst, die alle über mich sind. Und wollten sie alle übel mit mir, daß sie alle an mir zu Wölfen würden, und mich alle beißen wollten, doch soll ich mich in einer wahren Gelassenheit und Untertänigkeit demütig unter sie legen, und dasselbe ohne alles Murmeln und Widerreden"[1].

Nun, die Kirche hat ihm nichts genommen, sie war damals doch so stark, die mystischen Gottesfreunde zu ertragen, wenn sie nur nicht, wie Meister Eckhart, vom Baum pantheistischer Erkenntnis essen wollten. So ließ auch Tauler der Kirche, was der Kirche war. Ohne Kritik, sogar mit begleitendem Verständnis hebt er hervor: „Der Papst hat etliche Artikel sich selbst behalten, etliche den Pönitenziern verliehen, etliche den Bischöfen und die andern den Priestern; und dies ist nicht von harter Torheit und Unsinnigkeit geschehen, sondern daß die Sünden damit bekannt, gewogen und groß geschätzt wurden"[2].

Zu denen freilich, die „den Orden strenge hielten", gehörte Tauler nicht; dazu war er körperlich nicht tüchtig genug und fürchtete auch, in pharisäische Weise zu fallen. Von übertriebenem Rigorismus gegen andere schienen die Gottesfreunde überhaupt nichts zu halten. Nach oben wünscht er: „Die Oberen sollen die Untertanen gütlich belehren und unterweisen und lieblich strafen; wie St. Dominikus, dessen Sanftmut war so groß, mit einem heiligen Ernst, daß, wie verkehrt seine Untergebenen waren, sie von seinen Strafen bekehrt wurden"[3].

Nach unten rät er: „Auch, liebe Brüder und Schwestern, um die Anfälle von täglichen Gebrechen und täglichen Sünden, deren der Mensch in dieser Zeit nicht wohl ledig sein mag,

[1] I 134. — [2] II 91. — [3] II 368.

darum habt nicht große Not, wenn sie nicht alle gebeichtet werden, sondern beichtet sie mit einem demütigen Ernst Gott . . . denn man soll den Beichtigern nicht soviel ihre Zeit nehmen, sondern solche Dinge soll man im allgemeinen berühren. Von Notdurft gehört nichts zu beichten, denn Todsünde, aber die täglichen Sünden fallen ab durch Reue, und durch das Pater noster . . ."[1].

Gegeneinander fordert er von seinen Ordensgenossen: „Ihr sollet euch an tugendlichen Werken unter einander in Liebe üben, und euch freundlich zu dienstlichen Werken erbieten, einer dem anderen, nicht allein den eueren, sondern einem jeglichen kranken, alten Bruder oder Schwester, und ihm das Werk und die Bürden aus den Händen fröhlich nehmen und sie ihm vortragen"[2]. Verdienstlich ist das aber nicht, „Gott nimmt sich dessen nicht an, das tun auch die Heiden".

Wie er die Gottesfreunde und doch wieder die Beichtiger von Amts wegen schätzt, geht aus der bekannten Äußerung hervor: „Die Menschen sollten einen gelebten Freund Gottes über zwanzig Meilen suchen, der den rechten Weg erkennete und sie richtete; und wäre es nicht ein besonderer Mensch, so wäre ein gemeiner Beichtiger gut, denn es redet der heilige Geist durch sie oft von ihres Amtes wegen, wie grob sie auch seien, daß sie es oft nicht wissen noch selber verstehen; dem soll man sich unterwerfen und unterworfen sein und nicht aus sich selbst leben"[3].

Daß nun freilich Tauler bei seiner andersgearteten Frömmigkeit manchmal bitter wurde und die urteilenden, vernünftigen Menschen hart anließ, darf nicht verwundern. Er kann da ab und zu sehr scharf reden. So, wenn er sagt: „Dessen war St. Paulus ein wahrer Prophet, da er sprach:

[1] II 338, ähnlich II 401. — [2] II 336. — [3] III 122.

In den letzten Tagen werden die Menschen große Liebhaber ihrer selbst werden. Nun seitdem ist das jetzt so offenbar, daß man daran Jammer siehet, in aller Welt, in Weltlichen und Geistlichen, wie erbärmlich und freventlich eins dem andern das Seine abbricht, in unrechten Weisen und Listen. Dazu suchen die Beichtväter nach ihren Weisen, und nehmen fremde Glossen aus der Heiligen Schrift, daß es zu erbarmen ist“[1]. Aber wo gab es doch solche Kritik nicht? Ihr Grundton aber war bei Tauler nie reformatorisch, das Leiden über Kirchennot däuchte ihm vielmehr heilsam zur Gottseligkeit.

Tauler hat sich denn auch mit Entschiedenheit von aller Ketzerei, zumal der der Brüder des freien Geistes abgewendet. Nicht sehr oft kommt er auf sie zu sprechen, wenn aber, dann mit Entschiedenheit: „Die Würmer, die in ihnen sind, schlüpfen aus ihnen, und verunreinen das gute Kraut, das sind arme, ungelehrte, einfältige Menschen, die vertreiben sie mit ihren falschen Freiheiten und mit ihren Lehren. Sie haben einen breiten, weiten Weg verborgen gewandert in der Folgerung ihres eignen, natürlichen Treibens und Neiglichkeit“[2]. Oder es heißt: „Dies ist wider die freien Geister, die mit ihrem falschen Lichte die Wahrheit bekannt zu haben wähnen . . .“[3]

Die Antwort bleibt also bestehen: Tauler wollte ein gehorsamer Sohn seiner Kirche sein, ja er glaubte, ihr mit seiner mystisch gerichteten Frömmigkeit den wesentlichsten Dienst zu leisten, eine Auffassung, die in einer Kirche der Klöster und der Askese sehr verständlich ist. Auch dieser Spezielle meinte also, dem Allgemeinen zu dienen.

---

[1] II 129. — [2] II 314. — [3] II 412, vgl. 435, III 63 u. 117.

Schluß.

12. Der Begriff der Mystik.

Mit der Darstellung der Mystik Taulers sind wir ans Ende gelangt. Die Gegenstände, welche Preger zuletzt noch unter dem Titel „Äußeres und inneres Wort," „Sichtbare und unsichtbare Kirche" abhandelt, wurden bereits bei Erörterung der visio in Verbo[1] und ferner bei Besprechung der Stellung der Gottesfreunde erledigt. Gerade in diesen Kapiteln macht sich Pregers ungeeignete Orientierung am meisten fühlbar; das „verbum externum" sowohl, wie der an und für sich höchst unglückliche Begriff der „unsichtbaren Kirche", bekanntlich aus reformiertem Lager stammend, sind eben keine Maßstäbe für 1350.

Auch die Frage, wie sich nun Tauler zu Luther verhalten hat, wollen wir hier nicht erörtern. Die Lutherforscher mögen das Wort dazu nehmen. Daß freilich auch schon Luther Taulern mißverstand[2], ist richtig und von Denifle[3] triumphierend behauptet worden. Man kann diese Schulmeisterei des größten deutschen Mannes nach bald 400 Jahren nur mit einigem Lächeln lesen; wenn ganz Große

[1] S. Kap. 3. — [2] S. hierüber Kap. 4. — [3] Luther und das Lutherthum, S. 531 f.

ihrerseits die Gedanken Kleinerer benutzen, so pflegen sie seit Anfang menschlichen Denkens allerdings manchmal etwas hinein- und hinzuzutun, wovon sich der andere nichts träumen ließ. Sollte aber nicht Anlaß werden, Denifles Überschrift: „Luther versteht nicht Tauler" sich etwas näher anzusehen? Vielleicht war es gar nicht die Mystik, die Luthern anzog, sondern der eine oder der andere ihrer Begleitgedanken? Vielleicht tat ihm eine Schrift wohl, auf deren Blättern das Wort „Ablaß" nur einmal[1] vorkommt? Oder er sympathisierte mit der Zurückstellung der opera accidentalia? Oder der gewaltige Ernst dieses klösterlichen Gottsuchers sprach ihn an? War doch Luther auch noch im Kloster, als die Mystik zuerst mit ihm redete. Doch, wie gesagt, wir wollten für den Vergleich „Luther und die Mystik" nur die eine Seite präparieren, und das dürfte geschehen sein.

Wichtiger ist uns aber die in der Einleitung zuerst berührte Frage: was ist eigentlich Mystik? Sollten wir, nachdem es uns möglich war, einem Mystiker genauer zuzusehen und zu erfahren, woher er die Gedanken nimmt und wie er das Leben richtet, nicht in den Stand gesetzt sein, für den Begriff der Mystik ein wenig mehr herauszuholen, als dies bis jetzt der Fall war? Wie unbefriedigend ist doch in mystischen Dingen auch neuerdings das vielbesprochene Buch des eben verstorbenen Professors der Harvard-Universität William James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit![2] James stellt vier charakteristische Merkmale für Mystik auf: 1. die Unbeschreiblichkeit, 2. den Geistes- und Wahrheitscharakter, 3. die Unbeständigkeit, 4. die Passivität. Eine zentrale Behandlung des Problems ist das wahrhaftig nicht, und wie denn? Läßt sich nicht für

[1] III 224. — [2] Übers. v. Wobbermin, Leipzig, J. C. Hinrichs 1907, S. 356 f.

jedes dieser Charakteristika eine Menge unmystischer Gedankenkreise nennen?

Mit einer Zahl kann man nun bekanntlich nicht viel schaffen, zum Messen und Vergleichen müssen mehrere vorhanden sein. Wir brauchen nicht lange nach ihnen zu suchen. Nehmen wir aber die Vergleichsobjekte einmal nicht aus der christlichen Mystik, weil gerade da allerlei verwirrende Linien ineinanderlaufen. Das Interesse könnte von theologischen und philosophischen Lehrpunkten abgelenkt und der eigentlichen Mystik entzogen werden, wie das so oft geschehen ist. Nein, Mystik mit anerkannt anderer philosophischer Grundlage läßt viel besser und klarer das Gemeinsame sehen.

Wir wandern zuerst unter Tholucks[1] Führung zu den Sufisten. Sie mögen beginnen, zu uns zu reden, da man auch bei ihnen neuplatonischen Einschlag vermutet. Einige ihrer Verse werden genug sagen:

S. 57. Ohne Bild und ohne Hüll mich lehr,
Nackte Sprache, mein ich, ziemt der Glaubenslehr.

S. 61. Jede Nacht befreiet Gott der Geister Heer,
Macht wie Tafeln rein und weiß sie, glatt und leer,
Jede Nacht befreit von dieses Kerkers Bann
Ist der Geist nicht Herr mehr und nicht Untertan.

S. 152. Wachend ist dein Aug, dein Herz im Schlafe liegt.
Schlafend ist mein Aug, mein Herz gen Himmel fliegt.

S. 58. Geist'ger Wandel macht den Leib zur Wüstenei,
Doch hernach sprießt aus der Wüst ein Eden neu.

S. 62. Willst du nun hinziehn in deines Königs Licht
Deinen Geist, so wiss', daß er die Form zerbricht;
Drum erkenn', daß nicht die Staubwelt dir gehört,
Bist du Sproß nicht jenes Seins, das Engel nährt?

[1] Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik, Berlin 1825.

S. 64. Sandes Well ist Sinn, Verstand und der Gedank,
Wasserwell ist Rausch in Gott und Untergang.
S. 67. Jener unsrers Bogens Pfeil nicht unser ist,
Wir sind Köcher, Gott allein der Schütze ist.
S. 87. Bist das Herz du [= Gott] in des Pallas Prunkrevier,
Laß mich Schwell nur sein an deines Pallas Tür!
Doch nicht Nah' und Fern' im Absoluten ist,
Ich und Ihr kein Gegensatz im Ursein ist!
Heil dir, Geist, der du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib du bist, Heil Kühner dir.
Mann und Weib in Eins vereint das Ursein ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt du bist!
Du, die Ich und Ihr, die all der Weltkreis faßt
Schach zu spielen mit dir selbst geschaffen hast.

Von hier aus begeben wir uns nach Indien, auf den Mutterboden klassischer Mystik. Deußen[1] soll uns geleiten. Als philosophischen Standpunkt dieser Leute der Maja gibt er den idealistischen an[2]. Allerdings, hier herrscht absolutester Idealismus, die Materie ist nichts. Nun denn eine der beliebten philosophischen Geschichten:

Der Atman, das Prinzip, das Selbst soll gesucht werden. Indra und Virocana machen sich auf darnach und geben sich Prajapati, dem Alten, in die Lehre. Seine erste Rede lautet: Das Selbst ist das, was man sieht, der Leib. Die Antwort befriedigt zunächst die beiden Schüler, sie ziehen heim. Prajapati aber, ihnen nachblickend, spricht: Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben. Virocana fragt denn auch nicht weiter, er hält heute noch mit allen dämonischen Menschen den Leib für das Selbst. Indra aber kehrt zurück. Er weiß, daß der Leib unter-

[1] Die Philosophie der Upanishads, Leipzig, Brockhaus 1899.
[2] A. a. O. S. 89.

geht, und das Selbst nicht sein kann. Da sagt Prajapati: Das Selbst ist dasjenige, was im Traum herrlich umherschweift, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Doch da auch das Traumbild sich mit der objektiven Welt beschäftigt, so kann sich Indra nicht dabei beruhigen. Da empfängt er eine andere Belehrung: Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar, und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst. Als dann Indra einwirft, daß dies doch dem Eingange in die Vernichtung gleichkomme, so wird dies dahin berichtigt, daß es vielmehr ein Eingang in das höchste Licht sei, ein Hervortreten in eigener Gestalt als der höchste Geist, welcher als Subjekt des Erkennens in uns von keinem Wandel der Organe und Objekte berührt wird[1].

Vielleicht interessiert auch die Analogie zu den „anhebenden, fortschreitenden, vollkommenen" Menschen. Es gibt für den irdischen Gottsucher drei Zweige der Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste; Askese der zweite; dauernde Niederlassung im Hause des Lehrers der dritte. Für die Lehrer aber galt: das Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler und der noch nicht beruhigt ist[2]. Also auch hier disziplinierte Entwicklung.

Ferner ein neuerer, du Prel. Er schrieb seine bekannte Philosophie der Mystik[3]. Besser müßte das Buch freilich heißen: Mystik und du Prels Philosophie. Diese ist interessant genug. Unter dem Titel: „Entwicklungsfähigkeit der Wissenschaft" wird gründlich dargetan, daß unser bisheriges Wissen sehr ungenügend sei und unser Sinnenleben von den Tieren weit übertroffen werde. Dann folgt — eine Philosophie

---

[1] A. a. O. S. 87. — [2] A. a. O. S. 67. — [3] Leipzig, Ernst Günther 1885.

des Schlafs und Traumlebens. Für uns nun ein alter Bekannter aus Kloster und indischem Schatten. Später entwickelt sich du Prel als Kantianer; er findet es bestätigt, daß die Zeit eine Form unseres Bewußtseins sei[1] und schließlich faßt er seine monistische Seelenlehre so zusammen: 1. das Janusgesicht des Menschen, 2. das transzendentale Subjekt, 3. der Dualismus des Bewußtseins, 4. die Zweieinigkeit im Menschen.

Man hat doch seine eignen Gedanken, wenn man diese mystischen Äußerungen so wortlos nebeneinander stellt.

Alles ist von einem Geist, das fühlt jeder. Es wurde denn auch schon öfter ausgesprochen, daß die Mystik überall dieselbe sei. Und doch verschiedene philosophische Verbrämung. Bei Tauler strikter Thomismus mit Plato und Aristoteles im Hintergrund, bei den Mohammedanern neuplatonische Anregungen, bei den Indern absoluter Idealismus, bei du Prel nun gar Kant, aber auch andere moderne Philosophen. Das sind alles aber nur Ausdrucksmittel. Wie oft dann die Mystik die Philosophie am Ende aufgebogen haben mag, wer will das sagen? Beim Unterschied Platos zu seinen neuplatonischen Schülern kann man es verfolgen. Da war die Entrückung mitten hineingekommen. Nur dies kann man behaupten, daß sich die Mystik viel eher idealistischer Sprache bedienen wird, als materialistischer. Aber freilich, sie ist wandlungsfähig; wer weiß, was man noch erleben wird?

Das ist auch hier klar: Mystik an und für sich ist keine Philosophie. Die ganze Theorie von der visio essentiae Dei, die Taulern die Sprache verliehen hat, war längst da, ehe sie wirklich mystisch benutzt wurde. Wir mußten sie nur genau kennen lernen, um den Mystiker überhaupt zu verstehen. Praktisch liegt es doch so, daß die Mystiker eine Lehre

[1] A. a. O. S. 397.

übernommen haben, die in ihrer letzten, philosophischen Konsequenz einen „Gott in uns“ erkenntnistheoretisch fordern mußte. Sie war aber mit verständigem Wirklichkeitssinn — in die Ewigkeit verlegt worden. Der Mystiker jedoch bemächtigte sich dieses letzten, schwankendes Zweiges und versuchte, ihn als Baum ins Diesseits zu verpflanzen. Aber noch einmal, Mystik ist nicht Philosophie und Philosophie nicht Mystik. Wird doch überall der Vernunftgebrauch mit Ruten gepeitscht und mit Skorpionen gezüchtigt.

Aber die Nacht ist gesucht. Überall. Der Tag blendet, er ist der Bilderbringer, der Zeitmessende, der Vernünftige. Der Schatten, die Stille, die Nacht sind Gottesboten. Dazu die Disziplin. Nicht zum Werden, sondern zum Entwerden. Fort mit allem, allem! Der Leib ein Leichnam. Tod jedem Ich, jeder subjektiven Regung. Entledigung, Entleerung bis auf den Grund! Und dann , dann — ein anderes, neues Subjekt. Heraus aus sich! Frei für das andere! **Aufleben eines anderen Subjekts im Menschen.** Das ist formal der einzig richtige und mögliche Begriff für Mystik, wie er sich gerade bei Tauler in absoluter Reinlichkeit ergibt. Für die religionspsychologischen Untersuchungen, welche die Gegenwart mit so großem Interesse betreibt, wird es nötig sein, dies festzuhalten, denn sonst kommen wir aus dem bisherigen Schwanken niemals heraus.

Selbstverständlich muß material geschieden werden. Die hohe Gottesmystik ist etwas anderes, als Suggestion und Hypnotismus, formal aber gibt hier wie da das Leben im anderen Subjekt den psychologischen Hintergrund ab.

Kehren wir zum Schluß zu Tauler zurück. Die visio beata in der — Nacht, das ist eine ungeheure Tragik. Und ebenso die höchste Konzentration zur — Verneinung. Aber

Leidensmeister waren diese Leute. Und das ist etwas auch für die anderen. Glühendes Gottverlangen entzündete sie, und auch dies leuchtet als ein Licht in der Welt. Der Weg freilich ist kein allgemeiner und wird es nie sein. Aber daß es disponierte Zeiten und Naturen hierfür gibt, wer will es leugnen? Sind sie aber da, so gehören auch diese Mystiker mit hinein in die große religiöse Wirklichkeit. Doch wir wollten vom Begriff, nicht von der Bedeutung reden. Wie lautet er für Tauler?

Taulers Mystik ist der durch bestimmte Disziplin erreicht geglaubte Eintritt des göttlichen Subjekts ins menschliche Subjekt, philosophisch ausgesprochen durch die thomistisch-scholastische Lehre von der visio essentiae Dei, christlich empfunden als ein Hineingezogenwerden des Menschen in das innertrinitarische Leben Gottes.

BQ
6814.
.A4
S5
IMS

Siedel, Gottlob, 1865-
Die mystik Taulers, nebst einer erorterung uber den begriff der mystik. --

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA